

## مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

العدد الخامس عشر

آذار - مارس

ربيع (2023)

تصدر عن مركز نقد وتذوير للدراسات الإنسانية

مقاربات نقدية في التربية والمجتمع

النزعات التأويلية في سوسيوولوجيا ماكس فيبر: قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية

أ. د. علي أسعد وطفة

القرآن في التدوين الصوفي

د. عبد السلام الحمدي

روح الأنوار في كتاب الطب الروحاني لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

د. مراد بنقاسم

علي بن أبي طالب في السير السنية والشيعية الحديثة

د. علي وسلاتي

الصعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم

د. علي كاظم السندي و د. رعدة محمود بطاينة

أنثروبولوجيا الإسلام: في تشكّل الممارسة الدينية

أ. محمد أمين عيوني

سؤال المنهج، حوار متجدد بين العلم والفلسفة: الفترة الحديثة نموذجا

د. خالد الخطاط

## نقد وتنوير

العدد الخامس عشر - السنة الرابعة

(آذار- مارس) 2023

ISSN 2414-3839



تصدر عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية

غرناطة - إسبانيا

جميع الدراسات والمقالات والمواد المنشورة  
في المجلة والموقع تعبر عن رأي كاتبها  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز أو المجلة

### التواصل الإلكتروني

[critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

يمكن مراسلة رئيس التحرير عبر العنوان التالي

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)

[watfaali55@gmail.com](mailto:watfaali55@gmail.com)

(مواقع المجلة على الشبكة)

[www.tanwair.com](http://www.tanwair.com)

### المراسلات البريدية

غرناطة - إسبانيا

Watfa Shadi

Calle Francisco Dalmau 3, 4B. 18013-Granada

Granada -Spain.

## إدارة المجلة

رئيس هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة

نائب رئيس هيئة التحرير

أ. د. هشام خباش

مدير التحرير

د. امبارك حامدي

سكرتير التحرير

د. عبد الله بدران

مدير العلاقات الخارجية

أ. محمد الإدريسي

محرر القسم الإنكليزي

أ. واعزيز خالد  
أ. اسماعيل الفيلاي

الإشراف الفني والالكتروني

د. شادي وطفة

## هيئة التحرير

أ. د. علي أسعد وطفة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. هشام خباش	جامعة سيدي محمد بن عبد الله	المغرب
د. امبارك حامدي	جامعة قفصة	تونس
د. عبد الله بدران	الجامعة الأمريكية	كندا
د. اسماعيل بن الفيلاي	جامعة فاس	المغرب
أ. د. جيلالي بوحمامة	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. حسن طنطاوي	جامعة القاهرة	مصر
د. حسني عبد العظيم	جامعة بني سويف	مصر
د. زهاء الصويلان	جامعة الكويت	الكويت
د. زينب التوجاني	جامعة منوبة	تونس
د. سيف بن ناصر المعمرى	السلطان قابوس	عمان
أ. د. شاهر الشاهر	جامعة دمشق	سوريا
د. شادي وطفة	جامعة غرناطة	اسبانيا
د. صلاح الدين العامري	جامعة الزيتونة	تونس
أ. د. عبد الرحيم العطري	جامعة سايس فاس	المغرب
أ. د. عماد صموئيل وهبة	جامعة سوهاج	مصر
د. العنود الرشيدى	جامعة الكويت	الكويت
د. فوزية العوضي	جامعة الكويت	الكويت
د. ليلى الخياط	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. مجدي محمد يونس	جامعة المنوفية	مصر
أ. محمد الادريسي	جامعة ابن طفيل	المغرب
د. مختار مروفل	جامعة معسكر	الجزائر
أ. مزيد معيوف الظفيري	جامعة الكويت	الكويت
د. نبيل الغريب	جامعة الكويت	الكويت

## الهيئة الاستشارية

أ. د. بدر ملك	كلية التربية الأساسية	الكويت
أ. د. بسام العويل	جامعة بيدغوش	بولندا
أ. د. جاسم الكندري	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. خديجة حسن جاسم	دار الحكمة	بغداد
أ. د. سمير حسن	جامعة السلطان قابوس	سلطنة عمان
أ. د. سهير محمد حوالة	جامعة القاهرة	مصر
أ. د. سميرة حربي	جامعة الشاذلي بن جديد	الجزائر
أ. د. صالح هويدي	جامعة جميرا (دبي)	الإمارات العربية
أ. د. عبد الله المجيدل	جامعة دمشق	دمشق
أ. د. عبد الله البريدي	جامعة القصيم	السعودية
أ. د. عدنان ياسين مصطفى	جامعة بغداد	العراق
أ. د. علي الشهاب	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. علي الصالح المولي	جامعة صفاقس	تونس
أ. د. فاطمة نزر	جامعة الكويت	الكويت
أ. د. لاهاي عبد الحسين	جامعة بغداد	العراق
أ. د. محسن بوعزيزي	جامعة قطر	قطر
أ. د. محمد الطبولي	جامعة بني غازي	ليبيا
د. محمد حبش	جامعة أبو ظبي	الإمارات
أ. د. محمد بوهلال	جامعة سوسة	تونس
أ. د. محمد سليم الزبون	الجامعة الأردنية	الأردن
أ. د. محمود محمد علي	جامعة أسيوط	مصر
أ. د. هاني حتمل محمد عبيدات	جامعة اليرموك	الأردن
أ. د. يعقوب يوسف الكندري	جامعة الكويت	الكويت

## رسالة المجلة واهتماماتها

تصدر مجلة نقد وتنوير (مقالات نقدية في التربية والمجتمع)، وهي مجلة فكرية تربوية محكمة عن مركز نقد وتنوير للدراسات الإنسانية، تنشر المجلة ورقياً وتوزع في أنحاء العالم العربي. وتُنشر إلكترونياً على موقع: [www.tanwair.com](http://www.tanwair.com).

انبثقت رسالة المجلة من شعور مؤسسها الأستاذ الدكتور علي وطفة بالحاجة إلى إصدار مجلة للدراسات التربوية والاجتماعية ذات رؤية نقدية، يمكنها أن تسهم في توليد ثقافة تنويرية لدراسة التحديات التربوية والثقافية التي تواجه المنظومات التربوية العربية المعاصرة. ومن هذا المنطلق فإن مجلة (نقد وتنوير) تسعى إلى إنتاج خطاب تنويري حداثي، يسهم في تغيير واقع المجتمع العربي، بمناهج علمية ومقالات فكرية نقدية رصينة.

وضمن هذه الرؤية، تسعى المجلة إلى التميز، في مجال الدراسات التربوية والاجتماعية والثقافية، وإلى تحقيق أعلى درجة ممكنة من التأثير في الوعي والثقافة التربوية باستحضار البعد النقدي في مقارباتها لموضوعة التربية والثقافة وقضايا المجتمع الفكرية والتربوية.

### وتهدف مجلة (نقد وتنوير) إلى تحقيق الأهداف الآتية:

تشكيل مرجعية علمية مميّزة للباحثين وأن تقدّم انتاجاً علمياً يتميز بالجدة والأصالة.  
إحداث حركة تنوير ونقد فكرية في مواجهة التحديات التربوية والثقافية المعاصرة.  
الانفتاح على الثقافات العالمية والعمل على ترجمة أهم الأفكار والتصورات المتجددة في مجالات العلوم التربوية والاجتماعية والثقافية.

مدّ جسور التواصل بين المفكرين والباحثين والأكاديميين العرب، مشرقاً ومغرباً؛ لتبادل الخبرات والتجارب، بما يسهم في خدمة الباحثين والمهتمين بالدراسات التربوية والاجتماعية والحضارية.

إشاعة الفكر التربوي الفلسفي النقدي في مواجهة مختلف مظاهر الخطاب التقليدي والأسطوري الذي عفا عليه الزمن، ولم يعد صالحاً لتلبية حاجتنا الفكرية والحضارية، مواجهة صريحة شاملة.

### اهتمامات المجلة: تعنى المجلة بالدراسات والأبحاث النقدية التي تغطي المجالات الآتية:

البحوث العلمية الرصينة في التربية والمجتمع والتاريخ واللغة وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات المعنوية بأعلام التربية وعلم الاجتماع، ومستقبل التربية وفلسفتها، والمقالات والتقارير والترجمات العلمية، وعرض الكتب الجديدة ومراجعتها والأعمال العلمية التي يمكن أن تسهم في تطوير التربية ورقّي المجتمع وتطوره حضرياً.

## شروط النشر

- ترحب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات النقدية في مجالات التربية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية ومختلف مجالات العلوم الإنسانية، وترحب أيضا بجميع المقالات التي تتناول العلاقة بين التربية والثقافة والمجتمع، وتهتم المجلة بالعلوم البينية ما بين التربية ومختلف العلوم - أدب، فن، سياسة، علم اجتماع، أنثروبولوجيا، علم نفس، طب، صحافة الخ.
- ترحب المجلة أيما ترحيب بالمقالات التربوية النقدية المترجمة عن اللغات الأجنبية والتي يمكنها أن تتخاطب مع الثقافة العربية وتغني العقل التربوي العربي بمستجدات الفكر في مجال التربية والمجتمع.
- تنشر المجلة المقالات والدراسات الفكرية النقدية الأصيلة التي تتوافر فيها الشروط المنهجية في الجِدَّة والإحاطة والاستقصاء والتوثيق، في العلوم التربوية والاجتماعية، على أن تكون مكتوبة باللغة العربية.
- يفضل أن يصحب المقال بملخص في حدود 200 كلمة باللغة العربية وآخر باللغة (الفرنسية أو الإنجليزية).
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر (ورقيًا أو إلكترونيًا) أو قدّم للنشر في أيّ مكانٍ آخر.
- يجب على الباحث أن يقدم تعهدًا يؤكد فيه أن البحث أصيل ولم يسبق نشره.
- يجب أن يتسم البحث بالأصالة وبالقيمة العلمية والمعرفية وبسلامة اللغة ودقّتها.
- ترحب المجلة بالتقارير العلمية ومراجعات الكتب وملخصات عن المؤتمرات وطروحات الماجستير والدكتوراه والمقابلات والندوات والحوارات الفكرية في مجال الثقافة والتربية والمجتمع.
- تخضع البحوث المقدمة للتحكيم، وتعامل وفق الأصول العلميّة المتّبعة التحكيم.

ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى رئيس التحرير على البريد الإلكتروني

[critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)



## ضوابط النشر

- ينضد البحث أو المقالة إلكترونيا باستخدام برنامج Microsoft Word ويراعى ألا يزيد عدد صفحات المادة العلمية على (40) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول والهوامش والملاحق.
- يزود الباحث المجلة ملخصا باللغة العربية وآخر بالإنكليزية أو الفرنسية عن المادة المرسله بحيث لا تزيد عدد كلمات الملخص عن 200 كلمة.
- يتوقع من الباحث أن يذكر الصفة العلمية ومكان العمل والعنوان (البريد الإلكتروني) ورقم الهاتف للتراسل من جهة وتضمين الضروري منها في متن البحث.
- يرجى من الباحث تضمين البحث كلمات مفتاحية دالة على الموضوع الدقيق.
- لا يحقّ للباحث نشر البحث أو جزء منه في مكان آخر بعد إقرار نشره في مجلة (نقد وتنوير) إلا بموافقة رئيس هيئة التحرير.
- يفضل في التوثيق الاعتماد على التوثيق التقليدي (اسم المؤلف، عنوان الدراسة أو المؤلف، دار النشر، بلد النشر، تاريخ النشر) ولا ضير في اعتماد أسلوب جمعية علم النفس الأمريكية (APA)
- تحتفظ المجلة بحقّها في أن تُعيد صياغة بعض الجمل لأغراض الضبط اللغوي ومنهج التحرير.
- يتقدم الباحث بإقرار يعلن فيه أن العمل المقدم أصيل لم ينشر سابقا ولم يرسل إلى النشر.
- تتعهد هيئة التحرير بالتعامل مع المواد بجديّة وأن ترسل لأصحابها ردا سريعا على استلام البحث وأن ترسل إليهم أيضا خلال فترة شهر في الحد الأقصى بقبول البحث أو رفضه من قبل الهيئة.
- يمكن للباحثين الاطلاع على موقع مركز نقد وتنوير [www.tanwair.com](http://www.tanwair.com) لمشاهدة فعالية المجلة والاطلاع على المقالات والأبحاث المنشورة فيها
- ترسل البحوث والمقالات والدراسات والترجمات إلى هيئة التحرير على البريد الإلكتروني [critique.lumieres@gmail.com](mailto:critique.lumieres@gmail.com)

## المحتويات

1	كلمة التحرير
13-12	د. امبارك حامدي
<b>بحوث ودراسات</b>	
2	التّزعات التّأويليّة في سوسولوجيا ماكس فيبر: قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية
69-15	أ.د. علي أسعد وطفة
3	القرآن في التّدين الصّوفيّ
91-70	د. عبد السلام الحمدي
4	آليات اشتغال المرجعيّ في الرّواية الواقعيّ رواية "الحبّ في رقّادة" لأحمد مال أنموذجا
105-92	د. مسعود لشهب
5	الصعوبات التي تواجه اعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم
125-106	د. علي كاظم السندي، د. رغدة محمود بطاينة
6	عليّ بن أبي طالب في السّير السّنّيّة والشّيعيّة الحديثة
145-126	د. علي وسلاتي
7	الجسد الضّاحك: من إيقاع الحركة إلى إيقاع الباروديا مقارنة سيميائية في أرجوزة ابن الزّمكدم
180-146	د. منصف رعاوي
<b>مقالات</b>	
8	أنثروبولوجيا الإسلام: في تشكّل الممارسة الدينيّة
200-182	أ. محمد أمين عيوني
9	السرقات الشعرية وسؤال الأدبية في الخطاب النقدي البلاغي القديم من خلال مؤلفي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجاني (ت481هـ)
210-201	د. علي الشبخاوي
10	الشّعر في المدرسة: لماذا تتجاهل البرامج التّعليميّة الشّعر التّونسيّ الحديث
228-211	د. علي العمري

## المحتويات

11	روح الأنوار في كتاب الطبّ الرّوحانيّ لأبي بكر محمد بن زكريّا الرّازي
244-229	د. مراد بنقاسم
12	سؤال المنهج، حوار متجدد بين العلم والفلسفة: الفترة الحديثة نموذجاً
257-245	د. خالد الخطاط
13	إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة عند محمد المصباحي
282-258	أ. محمد بنحمانى
14	إشكالية توافق الحرية والمساواة
307-283	أ. مصطفى جبور
15	التلمذة على الأستاذية: انصياعٌ واتباعٌ أم تمردٌ وإبداعٌ
337-308	أ. أحمد فريحي
16	المؤسسات التربوية والحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي
366-338	أ. سيرين حيزي، أ. آية عجيلي
17	التنشئة الاجتماعية زمن التكنولوجيا
388-367	د. سامية بوعبيد
18	تقنية توزيع الضوء والظل بين الفن التشكيلي والفن السينمائي
401-389	د. تبرالطرش
<b>قراءات في الكتب</b>	
19	"العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية"، للدكتور نجيب جراد: قراءة تحليلية نقدية
418-403	د. امبارك حامدي
20	تقديم كتاب: "خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية، الخصائص والخلفيات" لـ "نجاة قرفال"
426-419	د. عبد الباسط الغابري
<b>مقالات مترجمة</b>	
21	في تخليص دراسة الأديان من الاستعمار: المثقفون المسلمون ومشروع الدراسات الدينية التنويري
455-428	د. جيهان عامر

## المحتويات

### مقالات باللغة الأجنبية

22	The perceptions of Peace in the Holy Quran	
	Dr. Benfilali Ismail , Dr. Zian Jamila	457-471
23	La raison arabo-musulmane : une conceptualisation de <i>Mohamed Abed AL Jabri</i>	
	Hdyli Jihane	472-487

## كلمة التحرير: المبادرة والفعل الحضاري

"المعنى الحقيقي للتّنوير هو أن ننظر بأعيننا المتوهّجة إلى كلّ بقعة من بقع الظلام"

الكاتب اليوناني نيكوس كازانتزاكيس (ت. 1957)

هل يختلف اثنان اليوم على الحكم بأنّ الواقع العربيّ موسوم بالبؤس والانحطاط والتخلّف على جميع الأصعدة؟ وهل ينبغي أن نتوقّف عند هذا الحكم يأساً وإحباطاً؟

لا شكّ أنّ الجواب على السّؤالين هو النّفي على وجه القطع. وإن كان من القول النّافل أنّ الأزمة العربيّة الشاملة تزداد، بمرور الوقت، تعمّقا واتّساعا، والهوّة بيننا وبين العالم المتقدّم ما تنفكّ تتضاعف بوتيرة متسارعة، حتّى أصبح كلّ تردّد أو تهاون عطالةً مدمرةً. ولا مرأى في أنّ كلّ فعل حضاريّ ضخم ينشد الخروج من حالة التخلّف والتبعيّة والضعف لن يكون من دون جراحات ومن دون آلام، وهو ما لم نجروا عليه، إلى حدّ اللّحظة، ذلك أنّ التصلّب الذهني، وعبادة الأصنام الحديثة من عادات وتقاليد وموروثات ما تزال بالغة السّطوة والتّفوذ على النّفوس والعقول. وتقع على عاتق المفكّر الحرالمغامر مهمّة زحزحتها عبر التّفكير/التّفلسف بالمطرقة، كما قال نيتشة، فالمطرقة وحدها قادرة على كسر الأصنام، غير أنّ الطّرق المنفرد لا يصنع مشروعاً فاعلاً ومجدياً، بل ينبغي أن يتّخذ هذا المشروع أبعاداً واسعة، وأن ينتشر أفقيّاً ليصبح قناعة جماهيرية، إذ لا بدّ لكلّ دعوة من فئة تنصره وتدافع عنه، وترى فيه أملاً لتحقيق أهدافها ومصالحها.

هناك مشاريع للّهضة والتّنوير. نعم. ولكّتها مشاريع متناثرة، متباعدة، وليس لها من الأنصار والمدافعين عنها، المرّوجين لأفكارها وقيمها غير فئة نخبويّة قليلة من داخل الفضاء الأكاديمي، ولم تتجاوزها إلى الدوائر الحزبيّة والنّقابيّة وسائر المنظّمات وهيئات المجتمع المدنيّ المختلفة، فتكون محلّ نقاش مستمرّ وحوارات واسعة تغتني بها تلك المشاريع والأفكار، وتبسّط خلالها المقولات والرّؤى.

ترتبط على ما تقدّم، فإنّه لا يحقّ للمفكّر العربيّ المعاصر أن يتشرنق في برجه العاجي، وأن يتلذذ بممارسة تأملاته في ترف ودعة، كما لو أنّ ما يحيط به من خراب لا يعنيه، ذلك أنّ اللّحظة الحضاريّة، التي هي قدره، تفرض عليه الانخراط في العمل/التّفكير في سبيل الخروج من المأزق التّاريخي الذي تردّت فيه أمّته. وليس له أن "يهرب من وجه قضيبته"، ولا الاستسلام إلى تأملات تخصّ الإنسان عامّة، بالرغم من أهميّة تلك التأمّلات، ومن مشروعيتها، على ألاّ تصبح ضرباً من الهروب إلى الأمام، وشكلاً من أشكال تزييف الوعي.

إنّ وعي اللّحظة الحضاريّة في أبعادها وخصوصيّاتها يفرض حتماً أن يكون الفكر "موجّهاً" ومصوّباً تصويباً دقيقاً نحو البحث عن الحلول النّاجعة للشّواغل الحقيقيّة. إنّ يكنّ هذا ضرباً من الإيديولوجيا. فليكنّ. إذ من شأنه أن يجنّبنا كلّ إمكانيّة لإثارة القضايا الرّائفة، أو تلك التي تعيشها مجتمعات حقّقت

قدرا من التقدّم يتيح لها الخوض في مشكلات وقضايا تعتبر من منظورها الفكري والإيديولوجي وموقعنا التاريخي والحضاري، نوعا من التّرف.

في هذا السّياق، وانطلاقا من هذا الوعي الحادّ بمتطلّبات اللحظة الحضاريّة تعمل مجلة "نقد وتنوير" على بلورة وعي تنويريّ نهضويّ شامل بجهد متّصل دؤوب عبر أعدادها المتتالية. ومنها هذا العدد الخامس عشر الذي يصدر ثرثا متنوعا، وقد أثّته كتاب وباحثون أكاديميّون من الشّرق والغرب العربيّين. وطرحوا فيه إشكاليات تربويّة وحضاريّة وسوسيولوجيّة وفلسفيّة وأدبيّة... تأتلف جميعا في طابعها النّقديّ.

يضمّ هذا العدد واحدا وعشرين بحثا، توزّعت في غير تساوي اللّغات الثّلاث: العربيّة والفرنسيّة والإنجليزيّة. وتباينت شكلاً بين الدّراسات والبحوث وبين المقالات الأكاديميّة ومراجعة الكتب والترجمة. وينتسب بعضها إلى الدّراسات الدّينية والحضاريّة والفلسفيّة وبعضها الآخر إلى المباحث التربويّة، وتنخرط أخرى في الدّراسات الأدبيّة أمّا الصنف الرّابع فيبحث في قضايا سوسيولوجيّة وفنيّة.

من الدّراسات الدّينية والحضاريّة والفلسفيّة ما تناول بالدّرس والتحليل والتّفكيك "إشكاليّة توافق الحرّيّة والمساواة"، و"إشكاليّة العدالة بين الأخلاق والسّياسة..."، ونظر بعضها الآخر في "سؤال المنهج، ... بين العلم والفلسفة"، وتوسّل آخر المنهج الأنثروبولوجيّ لتبيّن كيفيّة تشكّل الممارسة الدّينية الإسلاميّة، وبمنهج تحليليّ نقديّ، راجع أحد كبار الباحثين السّوسولوجيّين العرب "التّزعات التّأويليّة في سوسيولوجيا ماكس فيبر" في ضوء المرتكزات الأيديولوجيّة التي نهض عليه الطّرح الفيبريّ. واختار أحد الباحثين تفكيك المخيال العربيّ المعاصر عبر ممارسة ضرب من الحفر الأركيولوجيّ في صورة شخصيّة تراثيّة مهمّة هي شخصيّة عليّ بن أبي طالب، والمقارنة بين خصائصها وتمثّلاتها في مرجعيّتين مختلفتين: السّير السّنّيّة والشّيعيّة الحديثة الخ... ومن المباحث التربويّة، نذكر اهتمام بعض الباحثين بالصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة التّدريس في نشر بحوثهم العلميّة، منطلقين من نماذج محدّدة، متوسّلين مناهج إحصائيّة ووصفيّة... وانصرف آخرون إلى النّظر في مدى حياد المؤسّسات التربويّة عن التوظيف الإيديولوجيّ والسياسيّ، وأهميّة هذا الحياد منهجيّا ومعرفيّا الخ... وانخرطت المقالات والدّراسات الأدبيّة في بعض المباحث منها: الشّعور في المدرسة، ومدى اهتمام المؤسّسة التّعليميّة الرّسمية في تونس بالشّعور "المحلّي" الحديث، واختار آخرون المقاربة السّيميائيّة للنّظر في تحولات الجسد الضّاحك، من إيقاع الحركة إلى إيقاع الباروديا انطلاقا من أرجوزة ابن الزّمكدم، وفي باب النّقد الرّوائيّ، انصرف أحد الباحثين إلى النّظر في آليات اشتغال المرجعيّ في الرّواية الواقعيّة، منطلقا من رواية "الحبّ في رقّادة" لأحمد مال الخ... أمّا الصنف الرّابع من البحوث والدّراسات والمقالات، فيبحث في قضايا سوسيولوجيّة وفنيّة، ومنها: "التنشئة الاجتماعيّة زمن التكنولوجيا" و"تقنية توزيع الضوء والظل بين الفن التشكيلي والفن السينمائي" الخ...

ويسرّنا في نهاية هذا التّقديم الموجز أن نتقدّم بواقر الشّكر وأخلصه إلى كلّ من ساهم في تأنيث هذا العدد وتصويبه وتحكيمه وإخراجه في أبهى صورة وأكملها.

مدير التحرير: د. امبارك حامدي

## بحوث ودراسات

2. التزعات التأويلية في سوسولوجيا ماكس فيبر: قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية  
أ. د. علي أسعد وطفة..... 15
3. القرآن في التدين الصوفي  
د. عبد السلام الحمدي..... 70
4. آليات اشتغال المرجعي في الرواية الواقعية رواية "الحب في رقادة" لأحمد مال أنموذجا  
د. مسعود لشهب..... 92
5. الصعوبات التي تواجه اعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم  
د. علي كاظم السندي، د. رغدة محمود بطاينة..... 106
6. علي بن أبي طالب في السير السنوية والشيعية الحديثة  
د. علي وسلاتي..... 126
7. الجسد الضاحك: من إيقاع الحركة إلى إيقاع الباروديا مقارنة سيميائية في أرجوزة ابن الزمكدم  
د. منصف ريعاوي..... 146

# النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر: قراءة نقدية في المراكز الأيديولوجية

hermeneutics tendencies in the Sociology of Max  
Weber:

A critical reading of the ideological foundations

أ. د. علي أسعد وطفة

كلية التربية  
جامعة الكويت

[watfaali@hotmail.com](mailto:watfaali@hotmail.com)





## النزعات التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر: قراءة نقدية في المرتكزات الأيديولوجية

أ. د. علي أسعد وطفة

### ملخص:

يقول لوران فلوري بأن ماكس فيبر لم يقرأ أبداً لذاته بل جرت قراءته لفترة طويلة بصفته نقيضاً لدوركهايم (Durkheim) تارة أو خصماً لماركس (Marx) تارة أخرى أو بوصفه نقيضاً لهيغل (Hegel) حيناً، أو نداءً لبوبر (Popper) حيناً آخر .... وقد شكلت هذه الوضعية معضلة معرفية حقيقة حجبت كثيراً من الزوايا القضايا المهمة في تفكير فيبر وفي نظرياته السوسيولوجية المهمة. وتأسيساً على هذه الإشكالية تبحث هذه الدراسة في الجوانب الغامضة والزوايا المهمة في فكر فيبر خارج سياقات التضاد والتخاصم والتناداً<sup>1</sup>. تسعى الدراسة إلى استكشاف الأبعاد التأويلية في سوسيولوجيا ماكس فيبر واستقصاء الجوانب الأيديولوجية في كتاباته وأعماله، وتسعى أيضاً إلى التأمل في مناهجه المثالية وأنماطه النموذجية التي اعتمدها في تناول مختلف الظواهر الاجتماعية ولاسيما قضايا الدين والحضارة والبيروقراطية والرأسمالية. وتكرس الدراسة بعضاً من جوانبها لدراسة مؤثرات ماكس فيبر وتأثيره ماكس في الفكر الإنساني منذ بداية القرن العشرين حتى اليوم. وأخيراً تتضمن الدراسة بعضاً من أوجه النقد إلى المرتكزات السوسيولوجية والأيديولوجية في علم الاجتماع الفيبري.

الكلمات المفتاحية: ماكس فيبر، سوسيولوجيا، علم اجتماع، كارل ماركس، نمط مثالي، نموذج مثالي، بيروقراطية، دين، رأسمالية، السلطة، الكارزمية.

1- مشتق من نِدِّ وأنداد، وتعني المماثل والمناظر.

## ABSTRACT:

Laurent Fleury said that Max Weber has never been read for himself but was read for a long time as an antithesis to Durkheim at one time, or a rival for Marx at another, or as an opposite to Hegel at one time, or an opponent to Popper at another. This situation has formed a real epistemological dilemma that obscured from many angles the important issues in Weber's thinking and in his important sociological theories. Based on this problem, this study examines the ambiguous aspects and important angles in Weber's thought outside the contexts of opposition, contention and rivalry. The study seeks to explore the hermeneutical dimensions in the sociology of Max Weber and to investigate the ideological aspects in his writings and works and seeks to reflect on his ideal approaches and typical patterns that he adopted in dealing with various social phenomena, especially issues of religion, civilization, bureaucracy and capitalism. The study devotes some of its aspects to studying the influences of Max Weber and his influence on human thought from the beginning of the twentieth century until today. Finally, the study includes some aspects of criticism of the sociological and ideological foundations in Weberian sociology.

**key words:** Max Weber, sociology, Karl Marx, ideal model, perfect model, bureaucracy, religion, capitalism, power, charisma.

"لم يُقرأ ماكس فيبر أبداً لذاته: جرت قراءته لفترة طويلة بصفته نقيضاً لدوركهايم (Durkheim) تارة أو خصماً لماركس (Marx) تارة أخرى أو بوصفه نقيضاً لهيغل (Hegel) حيناً، أو نداءً لبوبر (Popper) حيناً آخر.... وقد شكلت هذه الوضعية معضلة معرفية حقيقية حجت كثيراً من الزوايا القضايا المهمة في تفكير فيبر وفي نظرياته لسوسيولوجية المهمة"

لوران فلوي

"الجماهير تعيد حقن الدين بمعتقدات وممارسات سحرية بمقدار ما ترى نفسها محتاجة إلى الاعتقاد بقوى فوق طبيعية تتمثل في فكرة المخلص"  
ماكس فيبر<sup>1</sup>

## 1- مقدمة:

يعدّ المفكر الألماني ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920) أحد أهمّ رواد علم الاجتماع المثيرين للجدل، وأحد أبرز مؤسّسيه في آن معاً، وقد أثار فكره السوسيولوجي في بداية القرن العشرين جدلاً عنيماً في الأوساط الأكاديمية والفكرية عامّة، ورجّة عنيقة في مجال التفكير السوسيولوجي والاقتصادي بين معاصريه، إذ تحوّلت السوسيولوجيا التي أبدعها إلى ظاهرة فكرية يجتذّ الدارسون في رصدها واستكناه مضامينها المستجدة.

ولد ماكس فيبر (ماكسيميليان كارل إميل فيبر) في مدينة إيرفرت (Erfert) بألمانيا في 21 إبريل عام 1864، لأسرة برجوازية ميسورة معروفة اجتماعياً وسياسياً، ولأب امتهن المحاماة، وبرع في اعتلاء مناصب سياسية وحزبية رفيعة، أبرزها عضويته في البرلمان الألماني، وقد شكّل الوسط الاجتماعي البرجوازي المميّز الذي ترعرع فيه فيبر الحاضن الأساسي لنشأة فيبر وإبداعه الفكري وانبثاق عبقريته التي اتّسمت إلى حد كبير بالطابع الموسوعي<sup>2</sup>. وعرف عن فيبر شغفه الكبير بالمطالعة في مجالات الاقتصاد والتاريخ والإدارة والدين والسياسة وعلم الاجتماع، واستطاع في نهاية تحصيله العلمي أن يبدأ مسيرة أكاديمية مفعمة بالعطاء إلى أن أصبح واحداً من كبار علماء الاقتصاد والتاريخ والمجتمع، ويصنّف على أنّه أحد كبار مؤسّسي علم الاجتماع، ولا سيما علم الاجتماع الإداري وعلم الاجتماع الديني. ومن اللافت أيضاً أن ماكس فيبر مارس العمل السياسي ببراعة، وتسنّم مناصب حزبية عالية في ألمانيا، كما عرف بالنباهة والتبوغ منذ نعومة أظفاره، ويعود ذلك إلى حصوله على تعليم متميّز في الاقتصاد والتاريخ والقانون والفلسفة والأهوت. وقد

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة: محمود علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص 13.

2- يقع كثير من الباحثين في خطأ القول إن فيبر ينتمي إلى الطبقة الوسطى، والحق يقال إنه كان من الطبقة البرجوازية: ماكس فيبر ابن عائلة من كبار الصناعيين وتجار الجملة وأصحاب مصانع نسج إنكليزية ألمانية، كان شاهداً التحولات الاجتماعية الناجمة عن الثورة الصناعية، والده كارل أوغست فيبر (August Weber) الذي كان عضواً في جمعية تجار بيليفيلد (Bielefeld)، يجسّد شخصية المقاول في بدايات الرأسمالية. عمه كارل دافيد فيبر Car David Weber يمثل هو الآخر نموذج المقاول الرأسمالي إياه في العصر الجديد.

تأثر كثيراً بالفلسفة المثالية الألمانية عند هيغل، وكانط، وفيتشة، وشلنج، ونيتشة، كما تأثر بجذليات ماركس واقتصاديات آدم سميث واتخذ منهما موقفاً نقدياً.

دافع فيبر عن أطروحة الدكتوراه حول "تاريخ الشركات التجارية القروسطية" في عام 1889 محاطاً بإعجاب الحضور من طلاب ومفكرين ومتخصصين في هذا الميدان، وحصل على درجة الأستاذية عن أطروحته الموسومة بـ «التاريخ الروماني الزراعي وأهميته للقانون الخاص العام» في عام 1892. ولم يطل به المقام حتى عُين أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعة فرايبورغ في عام 1894. وشارك في نشاطات سياسية وأكاديمية متعددة جداً، ومنها مساهمته في تأسيس "الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع في عام 1909. وفي المستوى السياسي شارك في تأسيس الحزب الديمقراطي الألماني، وفي عام 1919 رافق فيبر الوفد الألماني إلى باريس لحضور مؤتمر فرساي الذي وضع حداً للحرب العالمية الأولى، وتوفي في 14 يونيو 1920 في مدينة ميونيخ عن عمر يناهز 56 عاماً متأثراً بمرض الالتهاب الرئوي تاركاً وراءه إرثاً فكرياً مرجعياً خصباً في مجال العلوم الإنسانية. وقد تجلّى هذا الإنتاج الفكري المهم في عدد كبير من الأعمال العلمية التي ما زالت تشكل مصدر إلهام للمفكرين والباحثين والدارسين في العلوم الإنسانية.

ويجدر بنا في هذا السياق أن نستعرض بعضاً من مؤلفات فيبر التي تدلّ على ثراء عطائه الفكري وخصوبته في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، ومن البداهة القول: إن عناوين هذه المؤلفات تمكّن القارئ من الاطلاع على مسارات الخريطة الفكرية للمؤلف، والتعرف إلى خصوبة عطائه المعرفي، وتجدر الإشارة في هذا السياق أيضاً إلى كتابه المعروف: "الاقتصاد والمجتمع" (*Economy and Society*)<sup>1</sup> الذي نُشر لأول مرة عام 1922. وكتابه الأشهر (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, 1904*)<sup>2</sup>، ثم (تاريخ الاقتصاد العام) (*General Economic History, 1923*)، ومقالات في علم الاجتماع (*Essays in Sociology*)<sup>3</sup>، ومنهجية العلوم الاجتماعية (*The Sociology of Religion*)<sup>4</sup>، وعلم الاجتماع الديني (*Methodology of the Social Sciences, 1922*)، والعلم والسياسة بوصفهما حرفة (*Science and politics as a craft*)، ورجل العلم ورجل السياسة (*Man of science and Man of politic*) والسياسة في الحرب العالمية (*Politics in world war*)، وعلم اجتماع الموسيقى (*sociology of music*)، والمفاهيم الأساسية في علم الاجتماع (*Basic*)

1- Weber, Max, *Economy and Society*. Edited by Max Rheinstein. Translated by Edward Shils and Max Rheinstein. New York: Simon and Schuster, 1922/1968.

2- Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 2nd ed. Routledge (original work published 1904). 2001.

3- Weber, Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. Oxford University Press, USA. 1946/1958.

4- Weber, Max, *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press, 1949.

وكتاب المدينة<sup>1</sup> (*Concepts in Sociology*) وكتاب المدينة (The City , 1912)، ونظرية التنظيم الاقتصادي والاجتماعي (*The Theory of Social and Economic Organization* , 1925) وكتاب الدين في الهند (The Religion of India)<sup>2</sup> وكتاب اليهودية القديمة (*Ancient Judaism*)<sup>3</sup>، والديانة في الصين (*The Religion of China*)<sup>4</sup> وأخيراً كتاب: نداء العلم أو العلم بوصفة رسالة (*Science As a Vocation*)<sup>5</sup>. وتدلّ هذه الأعمال أنفة الذكر على إسهامات فيبر في مجال العلوم الإنسانية، ولا سيما في مجالات المجتمع والاقتصاد والدين والإدارة والسياسة.

وقد شاع عن فيبر - في كثير من الأدبيات - أن اهتمامه بعلم الاجتماع لم يبدأ إلا في السنتين الأخيرتين قبل وفاته، وأنه خلال هذه الفترة الزمنية القصيرة (أي في عامين) استطاع أن يفرض حضوره، بين كبار المؤسسين لعلم الاجتماع، وقد يكون هذا لادعاء أحد أكبر المغالطات في تاريخ الفكر، إذ لا يمكن لأي مفكر عبقرى في التاريخ أن يؤسس علماً، وأن يسجل اسمه بين عمالقة الفكر في عامين من الزمن فقط. ومن المؤكد الواضح أيضاً أن نبوغ فيبر السوسولوجي احتاج إلى جهود كبيرة متواصلة بذلت طيلة عمره الزمني القصير، وعندما نمعن النظر في إنتاجه العلمي والفكري، نجد أن معظم أعماله كانت -منذ البداية - تدور في فلك علم الاجتماع وتحلق في مداراته وتغوص في أعماقه.

وفي سياق آخر يمكن القول أيضاً: إن معظم الأعمال التي قدمها فيبر في مجال الفكر الديني ودراسات الأديان لا تخرج عن كونها فكراً سوسولوجياً أصيلاً في منبته ومحتواه، وقد سجل نفسه في هذا المسار البحثي بوصفه أحد أهم مؤسسي علم الاجتماع الديني، وقد تجلّى هذا الأمر في كتابه: "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" الذي يعدّ بحق من أهم الأعمال السوسولوجية التي قدمها فيبر للفكر الإنساني، وهذا الأمر ينسحب بشكل عام على كتابيه: الدين في الهند البوذية، والدين في الصين الكونفوشيوسية، وهي جميعها قد كُتبت لدراسة العلاقة السوسولوجية بين الفكر والدين من جهة، وقيام الحضارة الإنسانية أو تمنعها من جهة أخرى، وهذه الأعمال كانت - بدون أدنى شك - أعمالاً سوسولوجية في مختلف تجلياتها وأبعادها ومراميها.

ومن يتأمل ملياً أيضاً سيجد أن عدداً كبيراً من أعمال فيبر تغوص عميقاً في علم الاجتماع، ومنها كتابه: "مقالات في علم الاجتماع"، و "منهجية العلوم الاجتماعية" و "علم الاجتماع الديني"، و "علم اجتماع الموسيقى" و "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع"، و "نظرية التنظيم الاقتصادي والاجتماعي".

1- Weber, Max. 1993. Basic Concepts in Sociology. Translated and with an introduction by H.P. Secher. New York: Citadel Press (original work published 1962).

2- Weber, Max., The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism. Free Press. 1962.

3- Weber, Max, Ancient Judaism. Free Press, 1967.

4- Weber, Max, The Religion of China. Free Press, 1968.

5- Weber, Max, The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation. Hackett Publishing Company, 2004.

ويرى كثير من النقاد أن معظم أفكار فيبر السوسيولوجية تتجلى في كتابه المعروف: "الاقتصاد والمجتمع" الذي نشر بعد وفاته بعامين، أي: في عام 1922، وهو الكتاب الذي قامت زوجته ماريان فيبر (Marian Weber) بجمعه ونشره بعد وفاته. ويمكننا القول في هذا المقام إن النضج السوسيولوجي في هذا الكتاب إنما يعود إلى اختمار سوسيولوجي سابق تأصل في التكوين الفكري المبكر عند فيبر. ويمكننا بناءً على تصوّرنا هذا أن نعيد القول تأكيداً بأن أعمال فيبر بعناوينها وموضوعاتها تدلّ على أنّ الرجل كان سوسيولوجياً منذ البدايات الأولى لنشاطه المعرفي، وهذا لا يتناقض أبداً مع الطابع الموسوعي لتكوينه العلمي الذي جعله عالماً في الاقتصاد، والتاريخ والإدارة والسياسة.

ومن نافلة القول التذكير بأن أعماله الاقتصادية والتاريخية والإدارية كانت وثيقة الصلة بعلم الاجتماع، ولم تنفصل أبداً عن تطلّعاته السوسيولوجية، ومن البين الواضح أن فيبر لطالما تناول هذه القضايا ضمن سياقاتها السوسيولوجية وتفاعلاتها الحيوية مع الظواهر الاجتماعية.

ومن المؤسف حقاً أن يد المنون خطفت ماكس فيبر مبكراً جداً قبل أن تبلغ رسالته الفكرية والإبداعية مداها، إذ توفي بصورة مفاجئة في ميونيخ (Munich) في الرابع عشر من حزيران 1920 وهو في السادسة والخمسين من عمره، وقد تصادفت وفاته مع نهاية أول جيل من علماء الاجتماع، أي: بعد موت إميل دوركهايم عام 1917 وجورج سيميل (Simmel) عام 1918<sup>(1)</sup>. توفي فيبر في أكثر مراحل العمر نشاطاً وحيوية وخصوبة، وهو الأمر الذي جعل كثيرا من المفكرين يعتبرون أن الموت المبكر لفيبر شكل خسارة كبيرة للفكر السوسيولوجي وللمعرفة الإنسانية.

## 2- مؤثرات فيبر الفكرية:

شكّل الحاضن العائلي الاجتماعي الخصب الذي أحاط بماكس فيبر التربة الخصبة لنمو عبقريته السوسيولوجية، فعائلة فيبر كانت -بطرفها (الأب والأم) - من العائلات الألمانية الأكثر حظوة في مجال الفكر والثقافة والعلم والأدب.. فقد عرفت هذه العائلة بعدد كبير من أبنائها المثقفين والعلماء، من أطباء، وصناعيين، ومحامين، ومهندسين، ومفكرين، ومؤرخين. وكان منزل والده "كارل أوغست فيبر" موئلاً للمفكرين والمثقفين والسياسيين في عصره، وقد تركت هذه الأجواء الثقافية الفريدة والمفعمة بالعطاء الثقافي أثراً كبيراً في توليد الطاقة الفكرية الإبداعية عند فيبر، وقد توجّ تأثير العائلة هذا، كما أشرنا، بشغفه اللامحدود بالمطالعة والقراءة والتّحصيل منذ نعومة أظفاره.

## 2-1- عمالقة الفكر الإنساني:

لم تكن تصورات ماكس فيبر تنطلق من فراغ فكري، فالفضاء الثقافي الذي عاش فيه ونهل منه كان مترعاً بالنظريات والأفكار التي أضرم نارها كبار المفكرين وعمالقتهم في عصره، وهو الأمر الذي جعل من النبوغ السوسيولوجي لفيبر صعباً جداً، وذلك في عالم سادت فيه فلسفة كارل ماركس (Karl Marx)،

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 15.

وهيمنت عليه مطارق نيتشه التقدية (Friedrich Nietzsche)، وهيمنت عليه مثالية هيغل (Hugle)، ووضعية كونت (Comte)، وبنوية دوركهايم (Durkheim) وداروينية سبنر (Spencer). وفوق ذلك كله كان ماكس فيبر يُقرّ ويعترف بصعوبة الصعود والإبداع في عالم فكري "هو في جزء كبير منه من صنع كارل ماركس وفريدريش نيتشه"<sup>1</sup>. ومع ذلك فإنّ هذا التحدي الكبير الذي فرضه كبار المفكرين العمالقة شكّل قوة حافزة لماكس فيبر في العمل على استلهمهم وتجاوزهم في آن معا. ويرى كثير من النقاد أنّ كارل ماركس كان له أكبر الأثر في التّشكيل الفكري لماكس فيبر، وقد ألهمه في جوانب كثيرة من إنتاجاته الإبداعية في التاريخ والدين والمجتمع، ومع ذلك كان فيبر يطرح نفسه نقيضاً لماركس، أو صورة معكوسة له في مختلف تجلياته الفكرية والفلسفية.

وفي المستوى السوسولوجي كان العصر يفيض أيضاً بحضور سوسولوجي جبار لرواد علم الاجتماع العمالقة أمثال دوركهايم (Durkheim) ورواد النزعة الكانطية الجديدة أمثال سيميل (Georg Simmel)<sup>2</sup>، وديلتاي (Wilhelm Dilthey)<sup>3</sup>، وريكيرت (Heinrich Rickert)<sup>4</sup>. وكان عليه أن يتأثر بهم جميعاً، وأن يتجاوزهم في الآن نفسه. واستطاع في النهاية أن يتخطّى عقلانية ريكيرت ونزعة التحليل النفسي عند سيميل ونسبية ديلتاي التّشكيكية، وكذلك مثالية هيغل، ومادية ماركس، وتاريخانية غوستاف شمولر (Gustav Schmoller) وشكلانية منجر (Carl Menger)<sup>5</sup>.

ومن الواضح أنّ فيبر قد استلهم النزعة الوضعية عند كانط وبنوية دوركهايم واقتصاديات آدم سميث وريكاردو، وسوسولوجيا سان سيمون وفيكو وغيرهم المفكرين المعاصرين والسّابقين له. وقد شكّلت هذه المعطيات الفكرية الكبرى، الكانطية، والوضعية، والماركسية نوابض التّفكير الفلسفي والسوسولوجي عند ماكس فيبر.

## 2-2- مثالية فيبر:

ومن المعروف أيضاً أنّ فيبر قد استلهم الفلسفة المثالية عند هيغل ولا سيما تجلياته في "فلسفة الروح"، وعند كانط في فلسفته المثالية المتعالية، وكان متأثراً بهما إلى حدّ كبير. ومن يتأمل بعمق في منهجية فيبر سيرى بوضوح أنّ فيبر قد استلهم كانط في مقولته عن معرفة الشيء (The thing in itself) في ذاته ومعرفة الشيء في ظاهره، وكان من السّابقين إلى القول بأنّ المعرفة المادية معرفة ظاهرية لا تتعدّى الصورة الخارجية للقوانين التي تحكمها، وإنّ هذه الظواهر لا يمكنها أن تدرك جوهرها، ولا يمكن أن تعرف في جوهرها الغائي؛

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 11.

2- جورج زيميل (Georg Simmel) (1858-1918) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني من رواد الكانطية الجديدة.

3- ويلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) (1833-1911) فيلسوف وطبيب نفسي وعالم اجتماع ألماني، يعتبر الممثل الرئيسي

للفلسفة بوست-هيغلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن 20.

4- هاينريخ ريكيرت (Heinrich Rickert): فيلسوف ألماني، من مواليد 15 مايو 1863 في مملكة بروسيا، تلميذ فندلباند، وممثل رئيسي لمدرسة بادن الكانطية المحدثه.

5- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 25.

لأنّ قوانين الطبيعة تدرك في حدودها الظاهرية، أي على النحو الذي تبدو فيه مظاهرها الخارجية، وقد يكون من الاستحالة بمكان إدراك جوهرها الثاوي في أعماقها الداخلية المضمرة.

ومن الواضح أيضاً أنّ فلسفة كانط حول "الشيء في ذاته" (النومينون) أثّرت في سوسولوجيا فيبر وفلسفته. ويلاحظ التقاد أنّ لهذه الفلسفة أثراً قوياً أيضاً في فلسفة كلّ من كيرد وجرين، وولاس وواتسون، وبرادلي وكثيرين غيرهم في إنكلترا، وهم مدينون في إلهامهم لكتاب كانط "نقد العقل المحض"<sup>1</sup>.

ويعرّف النومينون (Noumenon - Noumène)<sup>2</sup> - وفقاً لكانط - بأنّه الشيء في ذاته، أو هو كلّ ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسي؛ إذن فهو حقيقة مجردة من مسلمات العقل العملي، وهو "الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي، وهي حقائق مجردة تأخذ صورة مسلمات العقل العملي القبلية التي تدرك بالحدس العقلي كالحريّة وخلود النفس، ووجود الله"<sup>3</sup>. والحقيقة المطلقة لا يمكنها - بحسب كانط - أن تدرك بالعقل النظري لعجز قوانينه عن الإحاطة بالمطلق<sup>4</sup>.

وإذا كان العقل في مذهبه عاجزاً عن بلوغ حقائق الأشياء في ذاتها (الشيء في ذاته Noumena) فكيف لهذا العقل أن يتمكن من الوصول إلى حقيقة الذات الإلهية وهي أسمى معاني الوجود المتسامي على كل أشكال الحس؟<sup>5</sup> وهو ما يعني أن كانط "يُرجع الإيمان إلى وجدان الإنسان وشعوره الداخلي النفسي... أي إلى الضمير أو (القانون الأخلاقي)"<sup>6</sup>. وعلى هذا النحو يقرّر كانط أيضاً بأنّ العقل، بأدواته المنهجية المعهودة، لا يمكنه أبداً الوصول إلى معرفة الحقائق في جوهرها، وأقصى ما يمكنه أن يدركه لا يتجاوز مظاهرها، وأنّ جُلّ ما يستطيعه هو أن يرسم الحقيقة كما تتبدّى لنا في المظهر لا في الجوهر، وهذا يعني أننا لا ندرك الكون كما هو في جوهره أو ذاته أو في صميمه، بل غاية ما يمكن لمفاهيم العقل أن تفعله هو أن تقدم لنا تصوراً يتناسب مع خصائص العقل الإنساني وقدراته<sup>7</sup>.

1- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 374.

2- يعد مفهوم النومينون (Noumenon) واحداً من أهم المفاهيم المركزية في فلسفة كانط، ويقصد به "الشيء في ذاته أو الحقيقة الأساسية للشيء التي تكمن وراء الظواهر" (Thing in itself)، ويقابله بالألمانية (Ding an sich). ويعود أصل الكلمة إلى اليونانية، فهو من كلمة (νοούμενον) المشتقة من الفعل (νοέω) ومعنى هذه الكلمة هو: أعتقد أو أعني. ويستخدم مصطلح "النومينون" بشكل عام كمصطلح مضاد لمفهوم الظاهرة "فينومينون" (Phenomenon) الذي يقصد به ظواهر الأشياء أو الأشياء من الخارج أو المواضيع التي تتلقاها الحواس.. و"النومينات" هي أشياء أو أحداث لا يمكن العلم بها عن طريق الحواس، لأنها مفاهيم مجردة مستقلة عن الحواس الإنسانية. وهذا يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك الأشياء بذاتها بل يستطيع أن يدرك مظاهرها وقوانينها الخارجية.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي (ج 2)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 513.

4- انظر: علي أسعد وطفة التربية الأخلاقية في الفلسفة الكانطية: مكاشفات نقدية معاصرة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2022.

5- حيدر خضر، إيمانويل كانط الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها، مرجع سابق، ص 319.

6- وائل القاسم، عن «كانط» ونقد العقل المحض/الخالص، مرجع سابق.

7- مصطفى حلمي، فلسفة كانط الأخلاقية (الواجب)، الألوكة، 2012/12/1. <http://api.alukah.net/sharia/0/47183>



ويميز كانط، كما أوردنا آنفاً، بين عالمين: عالم محسوس وعالم معقول. والإنسان ينتمي إلى العالم المحسوس بوصفه جسداً وإلى العالم المعقول بوصفه عقلاً وروحاً؛ وهو من حيث إنه جسد يخضع إلى قوانين الفيزياء والقوانين الطبيعية؛ ولكنه من حيث هو عقل يخضع إلى سنن العقل المستقلة عن السنن الطبيعية، وقوانين العقل مستقلة عن التجربة ومتعالية عليها. ويستنتج من ذلك المنطلق أن كل ما يوجد في الطبيعة من أشياء ومظاهر محكوم بالقوانين الطبيعية والفيزيائية، باستثناء الإنسان الذي يمثل لقوانين العقل بوصفه عقلاً، ولقوانين الطبيعة بوصفه كياناً حسيماً وجسدياً<sup>1</sup>.

وتجدر الإشارة إلى أن كانط استخدم في تناوله المصطلحات الفلسفية المدرسية (السكولاستية) السائدة في الجامعة الألمانية في زمنه للبحث في قضايا العقل. "وقد قصد بالعالم المحسوس: العالم الذي تدركه الحواس، وأطلق عليه فيما بعد اسم: عالم الظواهر أو الظاهرات (الفينومينولوجيا) (Phenomenology)"<sup>2</sup>. أما "العالم المعقول فهو العالم الذي يدركه العقل والفكر ولا تدركه الحواس، وهو فوق نطاق الحواس، وإن كان هو أصل الأشياء وأصل المدركات، وقد سمّاه عالم النومي. وهي كلمة لاتينية مفردتها Neumenon وجمعها Neumena والمقصود بها حقيقة الأشياء في ذاتها لا في ظواهرها. والحواس تدرك الظواهر بينما العقل يدرك حقيقة الأشياء النومي"<sup>3</sup>.

ومن يتأمل سوسيولوجيا ماكس فيبر سيجد بوضوح أنه تلقّف منهجية كانط واستفاد منها في التأسيس لمنهج سوسيولوجي يعتمد الفهم والتأويل؛ لأنّ الظاهرة الاجتماعية لا تدرك جوهرياً وفق منهجية الفينومينولوجيا آنفة الذكر أي: لا يمكن إدراكها في ذاتها، ولكن يمكن أن تفهم وتؤول وفق منهجيات مثالية قائمة على التجانس التي يمثلها المبدأ الشّعبي الذي يقول: "كل شيء ضده من جنسه حتى الحديد سطا عليه المبرد".

فالظاهرة الاجتماعية ظاهرة إنسانية فريدة متفردة لا تتكرّر، ولا يمكن إخضاعها وفهمها عن طريق التفسير المنهجي السببي، ولا يمكن قولبتها في قوانين جامدة، كما يفعل الوضعيون؛ لأنّ قولبتها تؤدي إلى تشويهها وتدمير معانيها. على هذا الأساس يرى فيبر أنّ علم الاجتماع القائم على منهجية التفسير (السببي) لا يستقيم مع الظواهر المجتمعية التي تحتاج إلى أنماط مثالية خاصة لدراستها وفهمها. ولذا يجب الانتقال من منهجية التفسير (Explication) القائم على المحاكمات المنطقية والسببية إلى الفهم (Comprehension) ومن ثمّ إلى التأويل (interprétation). فالتفسير يقوم على استكشاف العلاقات السببية والمنطقية للظواهر، ويعمل على استكناه القوانين الاجتماعية التي تحمها، وهذا هو الأمر الذي تقوم به المنهجيات السوسيولوجية الوضعية (كونت، أو ابن خلدون، ودوركايم، وماركس) ومثل هذا التفسير يبقى شكلياً لا يستطيع إدراك البعد الوجداني في الظاهرة الاجتماعية؛ ولأنه كذلك يرى فيبر أنه

1- محمد بوبكري، التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي، إفريقيا الشرق، مارس 1997، ص 42.

2- محمد علي البار، الأخلاق أصولها الدينية وجذورها الفلسفية، دار كنوز المعرفة، عمان، 2010، ص 797.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يمكننا فهم الظاهرة وإدراكها جوهرياً بذاتها من خلال التبصر الوجداني في أعماقها، وقد يكون ممكناً لنا أن نعوص في أعماقها من خلال التأويل الذي يمكنه أن يستكشف الجوانب الخفية في الظاهرة المدرسة. فالظواهر الاجتماعية ظواهر ذاتية ثقافية وجدانية غائبة معنوية لا تقبل القولية، وتنفلت دائماً من قبضة السببية، وعلى هذا الأساس يقرر فيبر أن الظاهرة الاجتماعية لا تتكرر أبداً، فهي ظواهر فريدة في التاريخ الإنساني، وهي تحتاج للمنهج الوجداني التفاعلي؛ كي نستطيع فهمها وتأويلها لا مجرد تفسيرها تفسيراً يحيلها إلى قوانين منطقية مجانسة لتلك التي نجدها في العلوم الطبيعية. وكأننا بماكس فيبر يريد أن يقول: إننا لا ندرك طبيعة الظواهر الاجتماعية إلا من خلال المعاشة والتفاعل الوجداني الصممي. فالقول: إن النار محرقة قانون سببي، ولكن لا يمكنه أن يجعلنا ندرك مفهوم الاحتراق إلا إذا عايشناه وجربناه على مبدأ قول الشاعر لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يُعانيها.

ويتضح لدينا - في هذا المقام - أن ماكس فيبر قد ألبس تصور كانط عن الشيء في ذاته "النومينون" والشيء في مظهره "الفينومينون" حلة سوسولوجية، وذلك بعد أن قام بتعديله وأسس عليها منهجه في الفهم القائم على الاستبصار الذاتي للوصول إلى جوهر الفعل الاجتماعي. فالفعل الاجتماعي يمكنه أن يفهم ويدرك ويفسرويوؤول ولا يمكنه أن ينتظم معرفياً في قوانين صارمة جامدة كالتي نراها في الطبيعة. ومع ذلك لا يتنكر فيبر كلياً للمنهجية الظاهرية، بل يراها قادرة على تقديم تصور خارجي للفعل الاجتماعي، ويرى أنها غير مناسبة لفهم السلوك البشري، وهي في أفضل أحوالها معرفة شكلية سطحية، تأخذ بما يظهر من السلوك، وليس بما يستبطن منه ويفهم، وكما يقول المثل: عليك بما ظهر من الأمر وليس بما خفي واستتر. ومن أجل مزيد من التوضيح نقول هنا: إن منهجية ماكس فيبر تقوم على الفهم والتأويل، أو بما يطلق عليه الهيرمينوطيقا وهو المنهج الاستبصاري الذي يقوم على التأويل.

### 3- علم الاجتماع الفيبري:

جاءت السوسولوجيا الفيبرية على هيئة انفجار ثوري كبير في مجال العلوم الاجتماعية. وقد تجلّت هذه الانتفاضة الثورية عبر رؤى سوسولوجية ومعرفية مغايرة للنظريات السوسولوجية الكبرى التي روج لها كبار المفكرين من أسلافه ومعاصريه من أمثال: ابن خلدون وكارل ماركس ودوركايم وأوغست كونت، وجاءت عطاءات فيبر المعرفية لتشكّل قطباً جديداً في مجال الفكر الاجتماعي، وتياراً جديداً في مجال الفكر السوسولوجي، غالباً ما يطلق عليه التيار التأويلي في علم الاجتماع كما في العلوم الإنسانية.

ففي الوقت الذي كانت السوسولوجيا العامة، في مختلف تياراتها الوظيفية والبنوية والماركسية، تحت الخطى سعياً إلى تأسيس علم الاجتماع وتأسيس منهجه على منوال المنهجيات المعروفة في العلوم الطبيعية، يفاجئنا ماكس فيبر برؤية جديدة مختلفة تدعو إلى منهجية جديدة في علم الاجتماع تقوم على الفهم والتأويل والتفسير، رافضاً كل المنهجيات التي تتناول الظواهر الاجتماعية بوصفها كيانات مادية جامدة تخضع لقوانين مجانسة لتلك التي تقوم في العلوم الطبيعية. وهي نمط من المنهجيات الوضعية التي استنزفت طاقة المفكرين الاجتماعيين والمنظرين في مجال السوسولوجيا، من ابن خلدون إلى فيكو

وسان سيمون وماركس ودوركايم. وإذا كان هؤلاء جميعاً ينظرون إلى المجتمع بوصفه امتداداً للطبيعة في أكثر أشكالها تعقيداً، فإنّ ماكس فيبر، وعلى خلافهم جميعاً، ينظر إلى المجتمع بوصفه ذاتاً، وروحاً، وفكراً وثقافةً نوعيةً معنويةً لا تخضع للقوانين الجامدة التي ينادي بها علماء الاجتماع سابقيه ومعاصريه ولاحقيه. فالمجتمع طاقة روحية سيكولوجية نفسه معقدة لا يمكن للعلوم القانونية الوضعيّة أن تخترق جدرانها، ولا أن تكتنه معانيها، كما يحدث في المادة الجامدة، بل يمكن فهمها وتفسيرها ومعرفتها. فالمجتمع خلاصة لتفاعل كينونات ذاتية، أو صيغة لتفاعل جدلي بين ذوات متفاعلة بالإرادات والتّوايا والمعاني والقيم، وهي في جماعها تشكل نسيجاً نوعياً ثقافياً روحياً يستعصي على الانتظام في قوانين جامدة كالتي نعتمدها في استكشاف العالم المادّي، ومثل هذا التّسيج الثّقافي يحتاج من أجل فهمه إلى طاقة منهجية جديدة تعتمد منهجيات الاستبصار والتأمّل والحدس والاكتناه الوجدانيّ، وباختصار يحتاج السلوك الاجتماعيّ إلى الفهم والتفسير الذي يقوم على التأمّل المنهجي الاستبصاري الخالص.

فالظواهر الاجتماعية ليست كالذرات المادية التي تتحرك دون غاية أو معنى أو دلالة، وعلى العكس من ذلك، فالإنسان في علاقاته وتفاعلاته يتحرّك وفقاً لمبدأ الغايات والمعاني والدلالات، وهذه لا تحكمها قوانين لأنّها من نمط الوجدانيات التي تنتظم في قوانين محدّدة. ولذا فإنّ الظواهر الاجتماعية ظواهر فريدة في عمقها ومحتواها وظاهرها، إنها تتميز بعمق وجدانيّ لا يُكتشف إلاّ بمنهجيات وجدانيّة تعتمد التّبصّر والاستبصار والاستكشاف القائم على اكتناه العمق الدلالي والمعنويّ في سلوك الإنسان. وباختصار يشكل الفهم والتّأويل والتفسير ثلاث مراحل أساسية في مستويات المنهج السّوسولوجي عند فيبر<sup>1</sup>.

### 3-1- الثورة المنهجية - من التفسير إلى التّأويل:

استطاع فيبر أن يحقّق حضوره المميّز في الحقل الاجتماعيّ، وأن يحقق نجاحاً كبيراً في تأسيسه لعلم الاجتماع التّأويليّ (Interpretive Sociology) الذي يشكل نمطاً سوسولوجياً مبتكراً ومختلفاً عن التيارات السائدة في علم الاجتماع، ولا سيّما الاتّجاهات البنيويّة والماركسيّة السائدة في الحقل السّوسولوجي. وتنطلق الفكرة الأساسيّة لماكس فيبر من رفضه الواضح للمنهجيات الوضعيّة في علم الاجتماع، التي تحاول استكشاف القوانين الحاكمة للظواهر الاجتماعية، وهذا يعني رفضه لسوسولوجيا دوركايم وسبنسر وأوغست كونت وغيرهم من المؤسّسين لعلم الاجتماع. ويستند رفضه هذا إلى أن الدّراسات الوضعيّة تأخذ طابعاً ظاهرياً، بمعنى أنّها تستكشف العلاقات الظاهرية القائمة في المجتمع على غرار ما يجري في الطبيعة، وهذه المنهجيات لا تستطيع جوهرياً اكتشاف المعاني والدلالات في السلوك الإنساني الذي يميّز بأنه سلوك غائيّ معنويّ ذاتيّ لا يمكن إدراكه بالقانونيات المعروفة في السّوسولوجيا الوضعيّة (Positive sociology)، وجلّ ما يمكن للمناهج الاجتماعية القائمة فعله هو أن تستكشف ظواهر الحقيقة الاجتماعيّة، دون القدرة على فهمها وإدراكها وتأويلها وفقاً للمعاني والدلالات الإنسانيّة.

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 29.

لا يمكن فهم السوسولوجيا الفيبرية إلا من خلال الفهم الأعمق للثورة التي أعدها في مجال المنهجية التي أصّلتها في تناول قضايا المجتمع وظواهره، ففي الوقت الذي رسخت فيه معالم علم الاجتماع الجديد المهتمك بالبحث عن القوانين التي تحكم المجتمع بدءاً من ابن خلدون، مروراً بجامباتيستا فيكو<sup>1</sup>، وسان سيمون، وأوغست كونت، وهيربرت سبنسر، ودوركايم، وكارل ماركس، وغيرهم من المفكرين، وعلى خلاف المنهجيات الوضعية هذه جاء إعلان ماكس فيبر ميلاد منهجية انعكاسية جديدة ترفض قانونية المجتمع، وتؤسس لرؤية جديدة ومنهجية جديدة تعتمد على الفهم والتأويل، أي على اكتناه الظواهر الاجتماعية بوصفها روحاً وثقافةً لا يستقيم معها الضبط المنهجي الوضعي الذي يسعى لرصدها في صورة قوانين مستلهمة من قوانين الطبيعة الجامدة.

### 3-2- غائية الفعل الاجتماعي:

يؤسس فيبر رؤيته لهذه المنهجية على الطبيعة الغائية والمعنوية للفعل الاجتماعي، وهذه الطبيعة غالباً ما تكون خفية في السلوك الإنساني، إذ هو شديد الرمزية، مثقل بالمعاني والغايات، وغالباً ما تكون هذه الطبيعة كامنة في أعماق النفس الإنسانية وليس خارجها، فالمضمّر في السلوك الإنساني يأخذ صورة معقدة، ولذا ما يمكننا فعله لا يقوم على تقنين السلوك الإنساني، بل في بذل الجهد في فهمه وتأويله. فعلى سبيل المثال: الإنسان الذي يتطوع للحرب، هو ذلك الذي يريد الدفاع عن الوطن من حيث المظهر الخارجي أو القانوني. أما في الباطن فإنّ الغايات تختلف والدلالات تتنوع في مسار هذه الاندفاع للحرب: فمن ذاهب إلى الحرب بغية الحصول على المال، ومن ساع إلى الشهرة، ومن مندفع بسبب نزعة عدوانية فيه الخ... وهذا الأمر يختلف في عالم الدّرات والماهيات المادية والظواهر الطبيعية، إذ لا يمكن أن نحدّد غاية الحركة في الذرات والإلكترونات وانسياب أشعة الشّمس واسترسال نور القمر وحركة النموّ في النباتات. فالعلماء يلاحظون ما يجري ويقرنون النتائج بالأسباب، والأسباب بالمسببات، فالمغناطيس يجذب الحديد ولكن لا نعرف لماذا يفعل ذلك؟ ولا ندري لماذا لا يجذب الخشب؟ وكذلك الخشب يطفو على سطح الماء ولا ندري لماذا لا يطفو في الهواء؟ النار تحرق، ولكننا لا نعرف ماهية الإحراق، وما جوهر النار أو جوهر الإحراق؟ كما لا ندري ما جوهر الجذب المغناطيسي؟<sup>2</sup> وكلّ ما يستطيع العلماء فعله إزاء هذه الظواهر يتمثل في العمل على الضبط القانوني لها، واستكشاف علاقاتها فيما بينها، وفيما بينها وما يحيط بها من ظواهر، ولا يمكن الوصول إلى جوهرها، كما يرى كانط، وكما يرى لاحقاً تلميذه النجيب فيبر.

1- جامباتيستا فيكو Giambattista Vico فيلسوف تاريخ ومنظر قانوني إيطالي، ولد في نابولي ومات فيها، تعلّم بالكلية اليسوعية، وعلم البلاغة بجامعة نابولي، درس اللغات القديمة والأدب والفلسفة وكذلك الطب والحقوق. واهتم بدراسة الحقوق الطبيعية وتوسيعها، كما أولى عناية فائقة لدراسة الحقوق الرومانية، فقرأ أمهات الكتب القديمة ونقّاس المخطوطات المحفوظة في مكتبة دير «يسكيا» في مدينة فاتولا Vatolla قرب سالرنو Salerno.

2- نقولا تيماشيف: نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة: محمود عودة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثامنة 1983، ص 261.

وباختصار، الدراسة العلمية للظواهر المادية تقدّم لنا إجابات عن الكيفية التي تحدث فيها الأشياء؛ أي أنها تقدّم إجابة عن سؤال: كيف تحدث الأمور؟ وما أسبابها الملحوظة؟ وعلى خلاف ذلك فإنّ الدّراسات الاجتماعية تقدّم لنا إجابة عن سؤال: لماذا تحدث الأمور على هذا النحو أو ذلك؟ وما الغاية من حدوثها؟ ومن المؤكّد أننا نتحفّظ كثيراً على ما يذهب إليه ماكس فيبر في هذا السياق، وسنحلّل لاحقاً الانتقادات الكبيرة التي يمكن أن توجّه إلى أسلوبه وطريقته ومنهجه في البحث الاجتماعيّ، وحسبنا أن نشرح، ههنا، الطريقة المنهجية التي اعتمدها في التأسيس لمنهجه القائم على الفهم والاستبصار التأويلي<sup>1</sup>.

#### 4- علم الاجتماع التأويلي (Interpretive Sociology):

يرى كثير من المتخصّصين في المجال السوسيولوجي أنّ ماكس فيبر قد ضمّن معظم أفكاره في كتابه: "الاقتصاد والمجتمع" وهذا لا يقلل من أهميّة ما تضمنته أعماله الأخرى، ولا سيما كتابه "البروتستانتية وروح الرأسمالية" الذي يتضمّن المقومات الأساسية لعلم الاجتماع الدينيّ. وفي كلّ الأحوال، فإنّ كتاب "الاقتصاد والمجتمع" (*Economy and Society*)<sup>2</sup> هو أشبه ما يكون بموسوعة فيبرية تضمّنت مختلف آرائه وتصوراته الاقتصادية والاجتماعية في آن معاً، وتقع الترجمة العربية لهذا الكتاب في 862 صفحة، وهذا يدل على الطابع الموسوعي لهذا الكتاب<sup>3</sup>.

يعرّف فيبر علم الاجتماع في أوّل جملة من كتابه الاقتصاد والمجتمع بقوله: "نسمي علم الاجتماع... العلم الذي يأخذ على عاتقه تفهم النشاط الاجتماعيّ بالتأويل، بتأويله ثم بتفسير مساره ومفاعيله تفسيراً سببياً<sup>4</sup>. وفي سياق آخر يقول: "إن ما ندعوه سوسيولوجيا هو علم مهمّته الفهم، عن طريق تأويل النشاط الاجتماعيّ"<sup>5</sup>.

ومن الواضح أن المجتمع يتكون من أفراد متفاعلين يقومون بسلوكيات وأفعال في سياق اجتماعي، وبشكل هذا التفاعل بين أفراد المجتمع الموضوع الأساسيّ لعلم الاجتماع. والإنسان الفاعل يتميّز بأنّه "إنسان كائن واع، يتصرف بوعي، تحركه مقاصد وأهداف، وذلك على عكس الأشياء التي يمكن إخضاعها للدراسة العلمية، وهذا يعني أن علم الاجتماع يجب أن يركّز على فهم الفعل الإنساني والتفاعل القائم في المجتمع بين الأفراد"<sup>6</sup>.

1- look: Weber, Max. 1949. The Methodology of the Social Sciences. New York: Free Press.

2- Weber, Max. 1922/1968. Economy and Society. Edited by Max Rheinstein. Translated by Edward Shils and Max Rheinstein. New York: Simon and Schuster.

3- ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع، ترجمة محمد التركي، مراجعة فضل الله العميري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2015.

4- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص29.

5- فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع، ترجمة: أيّاس حسن، دمشق: دار الفرقد، 2010، ص47-48.

6- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، مرجع سابق.

وإذا كان المجتمع يتكوّن من أفراد بالضرورة فإنّ هؤلاء الأفراد لا يوجدون إلّا في حالة الحركة والنشاط والتفاعل، والحركة تعني الفعل، والفعل يشكّل جوهر حياة الفرد ووجوده وجوهر الحياة الاجتماعية ومعناها، والفعل الاجتماعيّ، أيّ فعل، يجب أن يكون إنسانياً؛ أي يجب أن يرتبط بغاية، وأن يحمل معنى ودلالة، ويمكن للفعل أن يكون فردياً يدور حول ذاتية الفرد أو أن يكون اجتماعياً يدور في فلك الآخر. وعلى هذه الصورة يمكننا تصور المجتمع على صورة التفاعل الذري بين الذرات (الأفراد)، وكما يحدث في عالم الذرات تنطوي الذرة في ذاتها على فعل ذاتي يتمثل في حركة أجزائها في داخلها (الفوتونات والنيوترونات التي تدور في داخل الذرة)، كما تلتحم الذرة في أنساق من الذرات المشابهة لتكوين الأجسام والأشياء. وعلى هذا النحو يميّز فيبر بين السلوك الفردي عندما يكون الفعل فردياً غائياً خارج سياق العلاقة مع الآخر، والسلوك الاجتماعي الذي يشمل حالة التفاعل بين الفرد والأفراد الآخرين. وباختصار: المجتمع والجماعات نسيج ذري من تفاعلات الأفراد وسلوكاتهم وأفعالهم الغائية.

وترتسم نقطة البداية في سوسولوجيا فيبر في تناوله للفعل الإنساني والاجتماعي بوصفه الموضوع المركزي والأساسي الذي ينطلق منه علم الاجتماع. ويتمثل الفعل الاجتماعيّ في سلوك الفرد وتفاعله الاجتماعي مع الآخرين بصورة تتميز بطابع الديمومة والاستمرار، والفعل الاجتماعي - كما يراه فيبر - قد يكون ظاهراً معلناً أو خفياً مضمراً، أو بالأحرى قد يكون صادراً عن قوة خارجة اجتماعية، أو طبيعية، أو ناجماً عن أرادة ذاتية حرّة.

وبعبارة أخرى يرى فيبر أنّ الفرد هو العنصر الأولي في النسيج الاجتماعيّ، ولكي يعيش الفرد يجب عليه أن يكون دينامياً نشطاً، إذ لا يمكن للفرد أن يحيا إلّا من خلال النشاط والفعل الاجتماعيّ، وهذا يعني أنّ الفعل أمر لازم بالضرورة عن الفرد وصفة جوهرية من صفاته، فالفرد لا يوجد إلّا في حالة الفعل ليضمن حياته ووجوده. والفعل الاجتماعيّ لا يتمّ إلّا في أطار جماعة؛ أي في صلة مع الآخرين، وأنّ الفعل يكون في نسق التفاعل مع الآخرين، وهذا التفاعل الاجتماعيّ بين الجماعة أو في المجتمع يشكّل النسيج الاجتماعيّ. ويترتب على ما تقدم أنّ الأفراد يوجدون من خلال الأفعال التي يمارسونها في صيغة تفاعل اجتماعي بين الأفراد، وهذا التفاعل يشكّل بالضرورة النسيج الوجودي للمجتمع.

ويبدأ فيبر في نسج أفكاره السوسولوجية من خلال تناوله للفعل الاجتماعي الذي يشكل منطلق الحياة الاجتماعية. ويرى أنّ الفعل الاجتماعيّ يتميز عن الفعل الطبيعي بطبيعته الغائية والمعنوية، وهنا يكمن بيت القصيد، فالفعل الاجتماعيّ فعل غائي يحمل معنى ودلالة، وهذا يعني أنّ دراسة الفعل الاجتماعي تعتمد على منهجية مختلفة تماماً عن تلك التي تُعتمد في رصد الفعل الطبيعي. فالأفعال الطبيعية من مثل: الرياح، والصواعق، والمدّ، والجزر، والبراكين وغيرها من الظواهر الطبيعية لا تجري وفق غايات محددة أو نيات مسبقة، فالريح لا تهب لغاية إغراق السفن، والقمر لا يضيء من أجل المسافرين، فهذه الظواهر تحكمها قوانين الطبيعة وهي مجردة من الغاية والمعنى، وهي لا تكتسب غايتها إلّا في مخيال الإنسان الذي يسقط عليها مشاعره ونواياه، كما كان يحدث لدى الأقوام البدائية فيما نسميه بالظاهرة الأنيمية (Animism)، إذ كان ينظر إلى الكائنات الطبيعية والحية على أنها كائنات حيّة مماثلة له في جوهره النفسي

والإرادي. فالإنسان القديم عندما أراد فهم الظواهر الطبيعية لم يستطع فهمها إلا من خلال تصوراته الذاتية عن الإنسان نفسه؛ أي عما يشعر به ويراه، وعلى هذا النحو ربما يستقيم فهمنا للفعل الاجتماعي عند فيبر عندما نعلم ما يجانس هذه "الأنيمية"، إذ يتوجب علينا أن نبحث عن المقاصد والمعاني والغايات والدلالات في سلوك الإنسان وفعله الاجتماعي كي نفهمه.

وبناءً على ما تقدم يمكن القول: "بأن علم الاجتماع -بحسب ماكس فيبر- هو دراسة التفاعل الاجتماعي بين الأفراد داخل المجتمع، واستكشاف الطريقة التي يعطي فيها الناس فهماً ذاتياً للعالم، واستقصاء الكيفية التي يسلكونها في حياتهم الاجتماعية، ويهدف في النهاية إلى فهم الفعل الاجتماعي وتأويله وتفسيره في ضوء عوامل وجوده وديناميات حركته القيمية. وهذا كله يعني أن منهج علم الاجتماع الفيبري يقوم على مبدأ فهم السلوك الاجتماعي وتأويله وأدراك معانيه واكتناه دلالاته، وباختصار يمكن القول: بأن المنهج الفيبري يؤكد على أهمية الفهم والتأويل ويركز على استحضار الذات المؤولة في الفعل الاجتماعي الذي لا يمكن فهمه إلا في سياق تاريخي ثقافي مخصب بالدلالات والمعاني.

## 5- الفعل الاجتماعي موضوعاً للسوسيولوجيا:

يشكل الفعل الاجتماعي مقولة مركزية في سوسيولوجيا فيبر، فالفعل الاجتماعي يشكل النواة التكوينية المشكّلة للمجتمع والسلوك الإنساني برمته. والفعل الإنساني عند فيبر فعل غائي يتمثل في سلوك الفرد أو مجموعة من الأفراد الذين يسلكون ويتحركون في المجتمع وفق الغايات والنوايا والمقاصد. وهنا يكمن بيت القصيد عند فيبر، وذلك لأن فهم السلوك الاجتماعي يتمحور حول مقاصد الفعل الاجتماعي وغاياته ونواياه، (النوايا سابقة للفعل ومحركة له) والنوايا التي تحكم السلوك الإنساني تكون غالباً خفية غائرة في العمق الإنساني ولا تكون ظاهرة دائماً في الفعل الاجتماعي؛ أي في نشاط الفرد أو سلوكه، وكذلك في أفعال الجماعات. ومن أجل فهم هذا السلوك وتحليله يجب على الباحث أن يعمل وفق منهجية مثالية تمكنه من إدراك الفعل الإنساني من مدخل الغايات والنوايا، وليس من مدخل القوانين الوضعية التي تحكم كما يرى الوضعيون؛ لأن المناهج الوضعية تقوم على إدراك ظاهر السلوك وليس باطنه؛ ولأن السلوك الإنساني يستبطن غاياته، وجب أن نفهم السلوك بطبيعته الغائية لا بمظهره المفرغ من الدلالات والمعاني. ومن المهم في هذا السياق أن نأخذ بعين الاعتبار أن الفعل الإنساني، كما يراه فيبر، يجب أن يرتبط بغاية إنسانية أو مقصد، وهذه الغائية هي التي تهب الفعل طابعه الإنساني، وكل فعل لا يبني على مقصد أو غاية لا يكون فعلاً إنسانياً، ويبني على ذلك أن أي فعل قائم على الصدفة يخرج من دائرة التصنيف الإنساني. فالفعل الذي يقوم به الفرد بالصدفة ليس فعلاً إنسانياً ومثال ذلك إغلاق الباب بالصدفة، أو الارتطام بالحائط دون قصد، أو سقوط شيء من اليد عفويًا، أو الاصطدام بسيارة، هذه الأفعال جميعها ليست إنسانية؛

لأنها لا ترتبط بغاية واضحة. وباختصار فإن فيبر "يعدّ الفعل الإنساني، هو (فقط) ذلك السلوك أو النشاط، الذي يمكن أن ننسب إليه قصد أو معنى ذاتي لتبرير ما قام به الفاعل من نشاط"<sup>1</sup>.

ويميّز فيبر بين نمطين من الفعل الإنساني: الفعل الفردي والفعل الاجتماعي:

ويتمثّل الفعل الفرديّ في أوجه النشاط الذي يقوم به فرد واحد، ويشترط في هذا الفعل أن يمتلك في ذاته غايةً وهدفاً ومعنى وقصدًا؛ أي أن يتضمّن هدفًا. ويقصد بالفعل الفردي الذي يكون خارج سياقه الاجتماعي كأن يذهب الإنسان ليشرب من النّبع، أو يتناول طعامه بمفرده، وعندما يقوم بأيّ فعل لا يتحرّك ضمن علاقة اجتماعية.

وعلى خلاف ذلك يتمثّل الفعل الاجتماعيّ في السلوك التفاعليّ بين الأفراد في المجتمع الذي يتمّ بين فاعلين أو أكثر في إطار الحياة الاجتماعية داخل مجتمع ما وفق نسق من المقاصد والدلالات والمعاني.

وتتضح نظرة فيبر إلى الفعل الاجتماعي بالمقارنة مع رؤية دوركهايم، ففي الوقت الذي ينظر فيه دوركهايم إلى الظواهر الاجتماعية أياً كانت (سلوك اجتماعي، أو فعل اجتماعي، أو ممارسة اجتماعية)، على أنّها موضوعات وأشياء، يتناولها ماكس فيبر على أنّها ظواهر ذاتية لا يمكنها أن تكون أشياء أو موضوعات جامدة. فالسلوك الاجتماعيّ عند فيبر هو السلوك التفاعليّ الذي يتحقّق بين الأفراد على أساس غائيّ وإنسانيّ<sup>2</sup>. وعلى هذا النحو ينظر ماكس فيبر إلى الظاهرة الاجتماعية بوصفها تكويناً سيكولوجياً زنبقياً شديداً التعقيد، تحكمه تردّدات النفس الباطنية التي يصعب إدراكها منطقيّاً، بل يمكن فهمها عاطفياً وعقليّاً. وعلى هذا الأساس، عكس فيبر منهجية علم الاجتماع فجعلها تتحرّك من الأفعال الموضوعية إلى الأفعال الإنسانية الذاتية، وقد يصحّ القول أنّه: نقل السوسولوجيا من الموضوع إلى الذات، ومن الشيء إلى الإنسان ليؤسّس بذلك سوسولوجيا تأويلية تقوم على أساس الفهم والتأويل للفعل الإنساني وكان له قصب السبق في تأسيس علم الاجتماع التأويلي أو سوسولوجيا الفهم (*la sociologie compréhensive*)<sup>3</sup>. فالأحداث الاجتماعية تتّصف بأنّها وقائع قابلة للإدراك، وهذا يعني أننا نستطيع أن ندرك الظواهر الاجتماعية بطريقة مختلفة عن الظواهر الطبيعية، فعلى سبيل المثال: يمكننا أن ندرك بسهولة نشوب حرب كالحرب الروسية الأوكرانية أو اندلاع ثورة مثل ثورات الربيع العربي، أو سقوط حكومة من الحكومات، أو هبوط سعر الدولار، أو أسباب هجرة العقول إلى الخارج، وهذه المعرفة تختلف كليّاً عن معرفة الظواهر الطبيعية، من مثل: الفيضانات والبراكين وشروق الشمس وتغيّر الفصول؛ لأننا في حالة الظواهر الطبيعية نعتمد الملاحظة الخارجية أي على ما يبدو لنا ولا يمكننا إدراكها من الداخل وتفسيرها بالطريقة السيكولوجية للظواهر الاجتماعية.

1- عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، دار ناشري، 03 تشرين 2/نوفمبر 2013. <http://bitly.ws/zjnd>

2- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، مرجع سابق.

3- المرجع نفسه.



وتأسيساً على هذه الرؤية التأويلية للعلم يعرف فيير علم الاجتماع بأنه "العلم الاجتماع الذي يباشر الأفعال الاجتماعية بالفهم والتأويل". ومن هذا المنطلق، يرفض الحتمية الاجتماعية والاقتصادية التي نراها في سوسيولوجيا فيبر، وماركس، ودوركهايم، وسنسر، وابن خلدون، وغيرهم من المفكرين أصحاب النظرة الوضعية إلى علم الاجتماع. وعلى خلاف هؤلاء جميعاً يرى فيير: أنه لا يمكن فهم السلوك الإنساني ضمن نسيج من الضغوط الاجتماعية الخارجية فحسب، ومع ذلك يقرب بأن هذه الإكراهات والضغوط تفسر نسبياً بعض الظواهر الاجتماعية. فالمجتمع، كما يراه، نسيج من الأفعال والتفاعلات الإنسانية القائمة على أنساق من القيم والدوافع الذاتية والإرادات والمعاني والغايات، وهي العوامل التي تحرك البشر وتدفعهم نحو مصائرهم السلوكية. وعلى هذا الأساس يعرف السوسيولوجيا بأنها "علم فهم السلوك الإنساني عن طريق التأويل". وهكذا فإن المجتمع لا يعدو أن يكون أكثر من تفاعل أفراده ضمن أرتال من القيم وأنساق من الغايات الإنسانية التي توجه السلوك الإنساني نحو غاياته، وإحداث شبكات سلوكية قائمة على المعاني والدلالات. فالإنسان الفرد والإنسان المجتمعي كائن يسلك على نحو غائي إرادي نفعي. وكل سلوك يتحدد ضمن مقاصد الفرد ونواياه، وذلك على خلاف ما نشاهده في عالم الظواهر الطبيعية التي يمكن إخضاعها للدراسة العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة.

## 6- النمط المثالي منهجاً للفهم والتأويل:

يشكل مفهوم النمط المثالي (Ideal Types) المفهوم المركزي المنهجي الأكثر أهمية في سوسيولوجيا فيير وفي عموم نظرياته ومقولاته السياسية والاقتصادية. ويشكل أيضاً الأداة المنهجية الرئيسة التي يعتمد عليها في تحليل الظواهر ودراسة السلوك الإنساني في مختلف مستوياته الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والإدارية.

لما كان فيير رافضاً للمناهج السوسيولوجية والتقنيات التي يعتمد عليها علماء الاجتماع المعاصرين له والسابقين عليه في دراسة الظواهر الاجتماعية استنباطاً لقوانين المجتمع، واستكشافاً للسببية الحاكمة لها، من منطلق أن هذه المناهج لا تستطيع الخوض في عمق الظاهرة واستكشاف ماهيتها ومعانيها الداخلية (أقترح حذفها كي لا يتوه المعنى)، كان عليه أن يبدع منهجه الخاص في دراسة السلوك الإنساني، وأن يطوّر هذا المنهج لنظريته الخاصة القائمة على فهم السلوك الإنساني واكتناه معانيه. ومن صلب هذه الحاجة إلى منهج جديد يتوافق مع رؤيته، استطاع أن يبدع منهجه الخاص الذي أطلق عليه النمط المثالي، أو النموذج المثالي (Ideal type) وهو يمثل منهجية متفردة يراها الأفضل في مقارنة الظواهر الاجتماعية وتحليل السلوك الاجتماعي.

وقبل أن نبدأ بتحليل النموذج المثالي عند فيير، يجب أن ننوه إلى أن النموذج المثالي الفييري يقوم على أساس سيكولوجي معرفي رسّخه علماء النفس وعلماء نظرية المعرفة الذين يؤكدون أن عملية الإدراك والفهم تقوم على نماذج إدراكية مرجعية لدى الشعوب والجماعات والأفراد. وتأسيساً على المعطيات

السيكولوجية في علم النفس المعرفي وعلم الاجتماع المعرفي وجد فيبر ضرورة استخدام النماذج الإدراكية في عملية فهم الظواهر الاجتماعية وإدراكها؛ لأنّ الإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر وآلي، بل من خلال النماذج الإدراكية الكامنة في الظواهر الاجتماعية وقوانينها، وكذلك في النصوص التي يقرأها أو يكتبها، لهذا تتمثل مهمة الباحث في اكتشاف سمات النموذج المهيمن في مجتمع أو حضارة ما<sup>1</sup>.

وتأخذ النماذج الإدراكية صورة نماذج معرفية: "لكل أنموذج بعده المعرفي، وخلف كل أنموذج معايير داخلية، تتكوّن من معتقدات وفروض ومسلّمات، وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوّد به بعده الغائي"<sup>2</sup>. ومن "أجل تحليل سلوك الإنسان وتفسيره، يجب بداية معرفة الأنموذج الإدراكي الذي يحدّد إدراكه لواقعه، ثمّ بعد ذلك يتمّ تجريده لتوظيفه في تفسير سلوكه، وهذا ما يعرف بالنموذج التحليلي. فالباحث يستخدم النموذج كأداة تحليلية، من خلال رصد الحقائق والمعلومات، ثمّ يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها، ثمّ تجريدها وتركيبها بغية وضع المتشابه منها في إطار واحد"<sup>3</sup>.

ومن هذا المنطلق وعلى هذا الأساس، يبني فيبر نماذجه وأنماطه المثالية ويعمل في هذا السياق على تشكيل النمط المثالي على تأسيس منظومة من المفاهيم الواضحة التي تدلّ على محدّدات ظاهرة اجتماعية محدّدة. ويمكن صوغ هذه المفاهيم المترابطة المتكاملة في إطار منهجي يسمح بدراسة الظواهر منهجياً. ويمكن في الوقت نفسه من فهمها واكتناها معانيها وتفسيرها. ويبدو لنا أن فيبر قد استلهم النصّ المأثور للشاعر الألمانيّ غوته الذي يقول: "إنّ الإنسان لم يولد ليحلّ مشاكل هذا العالم، ولكن ليحدّد مكنها. وبالتالي يتمكّن من ضبطها في مفاهيم واضحة"<sup>4</sup>. وعلى هذا المنهج القائم على ضبط المفاهيم وترسيمها في إيقاعات الوضوح، يرسم فيبر منهجه المثالي ضبطاً في المفاهيم وتكاملاً في الإيقاع ليتمكن من فهم الحقيقة وإدراك المعنى في الأفعال الاجتماعية.

ورغم أهميّة التركيز على الوضوح في الأنماط المثالية عند فيبر، فإن مفهوم النمط المثاليّ يحمل في طيّاته شيئاً من الغموض يتردّد في التعريفات التي يقدمها فيبر أو تلامذته. لأنّها تعاني كثيراً من الارتباك والغموض والاهتزاز. فالنموذج المثاليّ ليس مثالياً في جوهره، بمعنى المثالية الفاضلة أو التفضيلية كمثالية أفلاطون في جمهوريته الفاضلة، فالمثالية الفيبرية ليست مثالية تفضيلية بمعنى المثالية التي تسمو على الواقع تفضيلاً، وترقى عليه قيمة أخلاقية، بل هي هذه المثالية التي تتمثل في نمط معرفيّ مختلف، يستمدّ من الوقائع ويتميّز بالشمولية المعنوية والدلالية. وعلى هذا الأساس، يمكن للنمط المثاليّ أن يكون شديد السلبية (بالمعنى الأخلاقيّ المتفوق) مرتبها بالموضوع الذي يباشره، فعندما نصنع نموذجاً مثالياً لسلوك الشّرّ فمن المؤكّد أنّ

1- عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، 2001، ص 20.

2- عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان (دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة)، ص 298. نقلا عن: ليندة صياد، النموذج باعتباره منهجا في التحليل عند عبد الوهاب المسيري، مجلة الكلمة، العدد 64 أغسطس 2012.

<http://www.alkalimah.net/Articles/Read/4684>

3- عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، المرجع السابق.

4- عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، مرجع سابق.

هذه المثالية ستكون سلبية بالدلالة الأخلاقية. وباختصار يكون النموذج المثالي مثاليًا بقدر ما يعبر عن الظاهرة التي يباشرها أفضل تعبير وبالدرجة التي يكون فيها قادراً على أن يكون وسيلة منهجية أفضل في المساعدة على فهم الظاهرة التي يدرسها وتأويلها.

فالمثالية هنا لا تعني الأفضلية، بل تعني أن الصورة الذهنية للنموذج نادرة في العالم الحقيقي. وقد ذكر فيبر أن النموذج المثالي لا يحتاج أن يكون إيجابياً أو صحيحاً، جميلاً أو قبيحاً، خيراً أو شراً، بل قد يكون سلبياً مجافياً للقيمة الأخلاقية، وبعبارة أخرى لا تعني كلمة المثالية أمراً يخلو من العيوب والسلبيات، بل هي تعبير عن وضعيّة واقعية نموذجية تلتئم فيها صفات وضعيّة محدّدة تعبر عن واقع تاريخي محدّد لظاهرة اجتماعية. والنموذج المثالي لا يعدو أن يكون أكثر من أداة منهجية تعتمد في تحديد نظام فكري، أو ظاهرة اجتماعية محدّدة في سياق تاريخي محدّد، وهو أداة توقّر للباحثين منهجية فعّالة في استقراء الظواهر الاجتماعية وفهمها<sup>1</sup>.

وهذا يعني أن النماذج المثالية يجب أن تكون أداة يقاس بها المدلول أو الظاهرة المدروسة، ويتطلب ذلك أن يكون لها معنى في ذاتها، وأن تساعد على استكشاف المعنى في واقع الظاهرة المدروسة؛ أي في العالم الحقيقي.

يرى فيبر أن هذه النماذج قد تكون قادرة على وصف الظواهر الطبيعية أيضاً بالإضافة إلى الظواهر الحيوية والاجتماعية. ومن أجل ذلك وضع فيبر نماذج لمختلف الظواهر التي قام بدراستها من مثل: البيروقراطية والفعل الاجتماعي والسلطة. وقد أوضح في سياقات متعدّدة أن النماذج المثالية يجب أن تكون متغيرة أيضاً ويجب أن يجري العمل على تطويرها بصورة مستمرة في ضوء الدراسات التي تتم بين الحين والآخر؛ لأن النماذج المثالية ليست معطيات نهائية جامدة فحسب، بل هي نماذج وأدوات منهجية حيّة لا تخضع للتغيير والتعديل. ويجب أن تخضع للتغيير والتعديل بصورة مستمرة لتكون أكثر قدرة على التكيف المنهجي في دراسة الظواهر التي تباشرها بالدراسة والتحليل، وهذا الأمر ينسجم إلى حدّ كبير مع رؤية فيبر أنه في العلوم الاجتماعية لا توجد مفاهيم سرمدية<sup>2</sup>.

وفي عود على بدء، فإن النموذج المثالي يأخذ صورة تشكيلة ذهنية إبستمولوجية من المفاهيم المستوحاة من الواقع تتميز بدرجة عالية من الوضوح والدقة والضبط والثبات التي يمكن اعتمادها منهجياً في فهم ظاهرة سلوكية أو اجتماعية أو فعل اجتماعي مهما يكن نوعه. وهو المنهج الذي يستعيض فيه الباحث عن المناهج العلمية المطبقة في الطبيعية؛ لأن فهم الظاهرة الثقافية الاجتماعية يختلف عن فهم المادة الجامدة التي يمكن ضبطها كميّاً ورقمياً بأدوات علمية تجريبية، كما يجري في دراسة الظواهر الفيزيائية والكيميائية.

1- Rolf E. Rogers, Max Weber's ideal type theory, Philosophical Library, Social Science, 1969. p90.

2- George Ritzer, Classical Sociological Theory, Eighth Edition, New York: Published by McGraw-Hill, 2010. Pp. 119-120.

فالفاعل الإنساني الاجتماعي يشكّل نسقاً من التفاعلات النفسية العاطفية والأخلاقية التي لا يمكن ضبطها بالمقاييس العلمية. وهي على خلاف ذلك مهيتة للفهم والتأويل، ومن ثمّ التفسير وفقاً لمنطق الكيفيات، ويمكن التنبؤ بها في المستقبل. وهذا هو الأمر الذي يؤدّيه النمط المثالي بوصفه أداة للفهم والتعليل والتأويل<sup>1</sup>.

ويمكن تعريف النمط المثالي أيضاً بأنه "الصورة التي تتشكّل في الذهن حول موضوع محدّد وتقاس عليها الأشياء الأخرى؛ للحكم على مدى انطباقها عليها أو ابتعادها عنها بقصد معرفتها. وقد تعكس الصورة حقيقة مادية ملموسة في الواقع أو فكرة عقلية مستخلصة من تجربة يعيشها الفاعل، لكنّها ما إن تصبح معياراً للحكم على الأشياء الأخرى حتى تصبح نموذجاً يوجّه الفاعل بصرف النظر عن منطقيته أو تطابقه مع حقيقة الشيء خارج الذهن"<sup>2</sup>. وهذا يعني أنّ النمط المثالي هو أداة منهجية تتمثّل في تنظيم متكامل لمجموعة المفاهيم المعيارية المعتمدة في تناول الظواهر الاجتماعية ودراستها ومقارنتها والمستخدمه لفهم الظواهر وتأويلها والتنبؤ بمصيرها.

وباختصار يمكن تعريف النموذج المثالي مرّة أخرى بالقول إنّه نسق مركّب من المفاهيم يبيّن عالم الاجتماع لدراسة الظواهر الاجتماعية والإحاطة بمعالمها وفهمها وإدراك معانها. ويضرب لنا جورج رايتز (George Ritzer) على ذلك مثلاً يتعلّق بالمعركة العسكرية النموذجية المثالية. فالجرب تشتمل على مكوّنات أساسية من مثل الجنود والجيوش المتحاربة والقادة المخضرمون والاستراتيجيات المتعارضة والأرض المتنازع عليها والأسلحة المستخدمة والتكتيكات العسكرية وقوى الإمداد والدعم ومراكز القيادة وخواصّ القيادة. وهذا يعني وجود مجموعة من المفاهيم الواصفة للجرب، التي تشكّل النموذج المثالي أو النمط المثالي. ومثل هذا النموذج يجب أن يعتمد كأداة منهجية تساعد الباحث في دراسة أيّ حرب من الحروب الممكنة، وهو مع ذلك نموذج لم يولد خارج السياق الاجتماعي في فضاء سرمدّي، بل تمّ نحته واستيحاهه من تاريخ الحروب والمعارك. فعندما ندرس حرباً أو معركة حقيقية في الواقع نقوم بتطبيق هذا النموذج، وننظر من خلاله إلى ما يحدث في الحرب على الأرض. وقد لا تكون المفاهيم المستخدمة في النموذج جميعها مطابقة لما يجري في الواقع.

وفي ضوء المقارنة بين النموذج الذهني المكوّن من المفاهيم الدّقيقة، يمكننا أن نفهم طبيعة الحرب التي ندرسها ونقرّر سماتها وصفاتها ومآلاتها ويمكن أن نعلّل الأسباب التي جعلت طرفاً من الأطراف يهزم في الحرب والطرف الآخر ينتصر. ومن الواضح أنّ "النموذج المثالي" يستنتج من معطيات الواقع الحقيقي للتاريخ الاجتماعي، وهذا يعني أنّه يجب على الباحثين أن يغوصوا في الواقع التاريخي لاستلهاام النماذج المثالية

1- Max weber, The Methodology of the Social Sciences, Edward Shils and Henry Finch (eds.), (New York, The Free Press 1949), p.90.

2- فكرونى زاوى، النمذجة في العلوم الاجتماعية، من المفهوم إلى المؤشرات، مجلة التدوين، العدد 01 السداسي الأول 2018. ص24-29.

وتشكيلها<sup>1</sup>. وبين فيبر أنّ النماذج المثاليّة ليست مرايا عاكسة للواقع الحقيقيّ رغم أنّها مستمدّة منه، ولا يمكنها أن تعكس العالم الواقعيّ بدقة مرآتيه، وهي لا تتعدى أن تكون صورة قريبة منه لا مطابقة لسماته وخصائصه<sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار، أنّ النماذج المثاليّة أدوات منهجيّة تساعد الباحث في استكناه القضايا الميدانيّة التي يدرّسها. وأفضل تعريف للنموذج المثاليّ يتمثّل في مقولة لآخمان (Lachman) الذي يصفه بأنه "عصا للقياس"<sup>3</sup>. وقد حدّد فيبر وظيفته قائلاً: "إنّ وظيفته هي المقارنة مع الواقع الميدانيّ من أجل تحديد انحرافات أو تماثله لوصفها بأكثر المفاهيم وضوحاً وسهولة للفهم وتوضيحهما وفهماً تعليليّاً"<sup>4</sup>.

وهذا الأمر يؤكّده أنتوني غيدنز (Giddens) إذ يرى أنّ الأنماط المثاليّة تشكّل "نماذج مفهوميّة تحليليّة يمكن استخدامها لفهم العالم. وقلّمًا توجد هذه النماذج في العالم الواقعيّ، وربّما لا توجد على الإطلاق. وفي أغلب الحالات تتّضح جوانب أو ملامح قليلة منها في الواقع. وقد تكون هذه النماذج الافتراضيّة مفيدة جدّاً، عندما نحاول فهم الأوضاع الفعلية في العالم بمقارنتها بأحد هذه الأنماط المثاليّة. وهذا ما جعلها تكون بمثابة نقطة مرجعيّة ثابتة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النمط المثاليّ لم يكن بالنسبة إلى فيبر قد وصل حدود الكمال أو حقّق الهدف المنشود. وما كان يعنيه فيبر أنّ النموذج يتمثّل صورة صافية لظاهرة ما، وقد استخدم فيبر هذه النماذج المثاليّة في تحليله لأشكال البيروقراطية والسوق"<sup>5</sup>.

ويمكن في النهاية تعريف النموذج المثاليّ بصورة بانوراميّة بأنّه: "نموذج عقليّ ومنطقيّ ومثاليّ صالح لوصل الوقائع الواقعيّة المعطاة، بالتركيز على مكوّناتها وسماتها وعناصرها، وإبراز خصائصها المشتركة والمميّزة والمترابطة فيما بينها، كما يجسّد المثال الواقع المرصود، ويختزله في نموذج فكريّ واضح ومتناسق ومنسجم. ومن ثمّ، فههدف الفهم هو البحث عن معنى العناصر المكوّنة للواقع المجتمعيّ، واستكشاف دلالاته الرمزيّة بتأويلها وإدراكها إدراكاً مباشراً. ويعني هذا أنّ الفهم يدرك الظواهر المجتمعيّة إدراكاً سليماً، ويحسّ بها إحساساً مباشراً ويدركها دون معالجات تجريبيّة أو تفسيرية أو إحصائيّة ودون أي استدلال أو استنتاج مباشر. وهي تظهر للعقل ظهوراً بديهياً، كما لو كانت يقيناً لا يضيف إليه الاستدلال شيئاً"<sup>6</sup>.

1- George Ritzer, op. Cit. Pp. 119-120.

2- Ibid.

3- Lachman, L. M., The Legacy of Max Weber. Berkeley, Calif: Glendessary Press, 1971. P 26.

4- Max weber, The Methodology of the Social Sciences. op. Cit., P.43.

5- نقلا عن جميل حمداوي: أنتوني غيدنز: علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة 1، 2005، ص71.

6- نقلا عن جميل حمداوي: عبد الله إبراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2010، ص98-99.

وفي هذا السياق، يحدّد فيبر كيفية تشكيل النماذج المثالية وتعيين مصادرها، فهي تستلهم وتستنتج من العالم الحقيقي للتاريخ الاجتماعي وتوجّه الباحثين إلى استلهم الواقع التاريخي الذي يشكّل الخزان الطبيعي الخام للنماذج المثالية<sup>1</sup>.

وأخيراً، يمكننا تعريف النموذج المثالي بأنه تشكيل ذهني أو بناء عقلي، يتضمّن نسقاً من المفاهيم الواضحة المجردة على نحو لا يماثله شيء في الواقع الميداني. ويشكّل هذا النموذج أداةً منهجيةً تساعد الباحث في دراسة الظواهر الاجتماعية الميدانية وفهمها وتفسيرها وتأويلها، ويمكن استخدامه للمقارنة بين الظواهر المتماثلة في موضوعها، وعلى هذا النحو يمكن القول: إنّ النموذج المثالي تشكيل ذهني نقي صيغ تجريبياً بعيداً عن كلّ أشكال التحيزات الأيديولوجية، وتحقيقاً لأعلى درجة من الموضوعية.

## 7- أمثولات النمط المثالي:

يرى أغلب المهتمين بالمنظور السوسيولوجي عند فيبر أنّ مسحة من الغموض تلفّ مفهوم النموذج المثالي. فهو يتميز بصعوبته وتعقيداته التي يعسر على التعريفات المجردة أن تلمّ بها. وبعبارة أخرى يعاني مفهوم النموذج المثالي من الغموض الذي ينفلت من قبضة التعريفات المجردة. ومن أجل استكشافها ومعرفتها بشكل جيّد، قد يكون من الأفضل لنا، أن نستعرض بعضاً من النماذج التي وظّفها فيبر في دراسته للظواهر الاجتماعية. وقد سبق لنا أن قدّمنا في فقرة الفعل الاجتماعي النموذج المثالي للفعل الاجتماعي الذي تميّز بالأنماط الأربعة (العقلاني والقيمي والتقليدي والعاطفي) المشار إليها آنفاً، وقد شكّل هذا التصنيف للفعل الاجتماعي منطلقاً إلى نمذجة مختلف الظواهر الاجتماعية القائمة في المجتمع، ولاسيّما أنماط السلطة، والنمط البيروقراطي، وغيرها من الأنماط المثالية الخاصة بكلّ ظاهرة من الظواهر المجتمعية، وسنعمل في العنصر التالي على استجلاء ثلاثة أنماط مثالية أساسية رئيسة في سوسيولوجيا فيبر، وهي: النموذج المثالي للفعل الاجتماعي، والنموذج المثالي للبيروقراطية، والنموذج المثالي للسلطة.

### 7-1- النموذج المثالي للفعل الاجتماعي:

يأخذ الفعل الاجتماعي مكانه في الأعماق السحيقة لسوسيولوجيا فيبر ويشكّل موضوعها الأساسي، وهو يمثّل جوهر النظرية الاجتماعية عند فيبر، ومصدر كلّ الظواهر الاجتماعية الأخرى في مجال الدين والسياسة والحقوق والأخلاق والسيكولوجيا البشرية. وتأسيساً على هذه المركزية الخلاقة للفعل الاجتماعي، كان على فيبر أن يحدّد اتجاهاته ويرسم تضاريسه وأن يضع له الصيغة النمطية التي تناسبه. ومن صلب هذه الحاجة الإيستيمولوجية يقدّم فيبر أربعة أنماط مثالية للفعل الاجتماعي<sup>2</sup>.

1- George Ritzer, op. Cit. Pp. 119-120.

2- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد 1675، ص 1، 2011، ص 53.

## 7-1-1- الفعل العقلاني الغائي:

وهو الفعل الذي يقوم على المناظرة العقلية والدراسة الموضوعية للبواعث والأسباب والغايات. ويسعى هذا النمط السلوكي إلى تحقيق غايات معلومة وفي العقل محدّدة ومرسومة. ويمكن وصفه بأنه كلّ فعل اجتماعي يقوم به الفاعل وفقاً لمخطّط ذهني يحدّد فيه الجوانب المطلوبة والخطوات الواجب اتّخاذها لبلوغ الهدف المرسوم بصورة عقلانية وموضوعية. تقوم هذه الجوانب على نسق الترابط بين العلة والمعلول وبين الأسباب والنتائج. فعلى سبيل المثال إذا أراد الطالب أن ينجح في المدرسة ويتفوّق، فعليه أن يبذل الجهد ويكرّس الوقت في الدراسة وأن يسهر الليالي وأن يثق بنفسه وأن يكون صاحب إرادة عالية وأن ينصت إلى معلّميه وألا يضيع وقته في اللهو والتسلية. وهذا يعني أنّه يجب عليه أن يحسب أهميّة كلّ عنصر من عناصر النّجاح وأن يتّخذ قراراً لا رجعة فيه بتحقيق النّجاح والتّفوق في المدرسة.

وباختصار يمكن القول إنّ الفعل العقلاني هو الذي يتميّز بالتعقل والمنطق والعقلانية ويهتدي بالتبصّر والاستبصار والبصيرة ويعتمد الإدراك الثاقب للأمور والقضايا والمشكلات ويوجّه نحو تحقيق هدف محدّد يرغب الفاعل بتحقيقه. ويكون قادراً على توفير الشروط المناسبة لتحقيقه، ويشعر أنّه يمتلك القدرة على تحقيق هذا الهدف. ومثال ذلك: "المهندس الذي يصمّم بناءً معيناً أو الشّخص المضارب في سوق الأوراق الماليّة الذي يهدف إلى تحقيق مكسب ماليّ، أو القائد الحربيّ الذي يريد أن يحقق نصراً ما، وأفعال هؤلاء جميعاً أمثلة تدلّ على نمط الأفعال العقلانية التي ترتبط بتحقيق هدف معين"<sup>1</sup>.

## 7-1-2- الفعل العقلاني القيمي:

وهو فعل يقوم على نسق من القيم والمبادئ الأخلاقية والإنسانية، مثل قيم الإيثار والتّضحية والمحبة والإحساس بالجمال والإيمان بالله<sup>2</sup>. ويمكن القول إنّ الفعل العقلاني القيميّ يتمثّل في أي فعل إنسانيّ يقوم به فاعل اجتماعيّ. ويشترط أن يكون عقلانياً. ومثال ذلك عندما يضحيّ الجنديّ في أرض المعركة، وهو يدرك أنّ تضحيته تتمّ استجابة لقيم حبّ الوطن والدّفاع عنه، وربّان السفينة الذي يضحيّ بنفسه من أجل إنقاذ السفينة والسّباح الذي يضحيّ بنفسه لينقذ غريباً، أو الطّبيب الذي يغامر بنفسه ويخوض في أجواء الأوبئة القتالة لحماية مرضاه ومساعدتهم، الشّخص الذي يقوم بجمع التبرّعات لصالح الفقراء والمساكين. يشمل هذا الفعل أي نشاط أو سلوك يقوم على أسس قيمية وأخلاقية أيّاً كان مستواه.

## 7-1-3- الفعل العاطفي الانفعالي:

هو سلوك إنسانيّ تحرّكه العواطف والجوارح والميول العاطفية والانفعالية، وتغيب فيه المبررات العقلية، ومثال ذلك قضايا الحبّ والعشق والغرام وما ينجم عن هذه العاطفة الجيّاشة من حبّ وتضحية ووفاء وعرفان، وكذلك عاطفة الأمومة التي ترتبط بأروع أمثلة التضحية التي تبذلها الأمّ لأبنائها وأطفالها. ويتّضح أنّ السلوك العاطفيّ لا يخضع للعقلانية ولا يسعى إلى تحقيق هدف خارجيّ، بل هو في فعل عاطفيّ

1- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر، 2006. ص120.

2- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، مرجع سابق، ص53.

انفعاليّ وجدانيّ، تحرّكه المشاعر الدّاخلية والأحاسيس الإنسانيّة العميقة. وهذا ما يوضّحه المثل الشّعبيّ الذي يقول "إنّ الحبّ أعى" وهذا يرمز إلى السّلوك اللّاعقلانيّ الذي يقوم بها المتيمّون بالحبّ. ويمكن القول باختصار إنّ الفعل العاطفيّ ينبع من العمق الوجدانيّ للفرد ولا يأبه للعقل والعقلانيّة على الوجه الأعمّ.

#### 7-1-4- الفعل التّقليديّ:

وهو أكثر أنماط الفعل هيمنةً وحضوراً وسطوةً في السّلوك البشريّ. والفعل التّقليديّ يوجّه بقوة الأعراف والتّقاليد والقيم الاجتماعيّة السّائدة، وعلى هذا النحو تمارس الثّقافة السّائدة في مجتمع ما تأثيراً ضاعطاً في أفرادها يتمثّل في الأعراف والتّقاليد الاجتماعيّة التي تسود وتهيمن في المجتمع. ويكون السّلوك الإنسانيّ في ظلّ هذه القوّة الثّقافيّة التّقليديّة قائماً على الإذعان والخضوع والامتثال، مع أنّ كثيراً من أوجه هذه القيم التّقليديّة تكون متنافية متعارضة مع المنطق والأخلاق، أو المنظومة القيمية عند الفرد الممتثل لها بقوة العادة والعرف والتّقليد. والفعل التّقليديّ، أو الموجّه بالتّقاليد ينتشر في المجتمعات العربيّة بشكل واسع، فعلى سبيل المثال، تستخدم المرأة العربيّة في بعض المناطق التّقليديّة الحناء لرسم الزّخارف والأوشمة على الكفّين في المناسبات السّعيدة كيوم الزّواج<sup>1</sup>، وتقوم المرأة العربيّة اليوم باستخدام الأوشام الإلكترونيّة (التاتو) وهو نمط سلوكيّ أصبح مألوفاً في بعض الثّقافات التّقليديّة العربيّة. ومثل هذه المظاهر متواترة في تقاليد الزّواج والولادة والأعياد.

وتتشكّل معايير السّلوك التّقليديّ وقيمه عبر عمليّات التّنشئة الاجتماعيّة التي تبدأ مع مرحلة الطّفولة المبكّرة، إذ يتشكّل الفرد على قيم المجتمع ومعايير وأخلاقه ويتشبع بثقافته، فيتشكّل على صورة نموذج ثقافيّ للمجتمع الذي يعيش فيه ويتمرّس بأخلاقياته وقيمه ومعايير.

#### 7-1-5- الفعل الاجتماعيّ الموجّه بعدّة بواعث:

رغم وضوح الحدود الفاصلة بين الأنماط الأربعة للفعل، فإنّ هذه الحدود قد تتداخل أطيافها في بعض الأنماط السلوكيّة الواقعيّة. وفي هذا السّياق، يمكننا أن نلاحظ تداخل العقليّ والعاطفيّ في السّلوك الإنسانيّ. وقد نرى هذا التّداخل ما بين الفعل التّقليديّ والفعل العقلاّنيّ، وفي أحيان قد تتداخل هذه الأطياف الأربعة في سلوك أو فعل إنسانيّ واحد، الذي يمكنه أن ينطوي على عدّة أبعاد مختلفة من الفعل، كأن يجتمع العقليّ بالعاطفيّ بالتّقليديّ بالأخلاق في موقف واحد. وهذا ما يشير إليه فيبر ويتحدث عنه معلناً أن الفعل الواحد قد يكون موجّهاً بعدّة بواعث. ويمكن أن نورد مثلاً يتعلّق بإعلان أحد أساتذة الجامعة بالتوقّف عن التّدخين. ويمكن أن يكون هذا القرار محمولاً على عدة بواعث<sup>2</sup>:

1- "باعث عقليّ: لأنّ التّدخين مضرّ بالصّحة كما أثبتت الأبحاث الطّبيّة والنّفسيّة، فهذا هو النّوع الأوّل من أنماط الفعل.

1- عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، دار ناشري، 03 تشرين 2/نوفمبر 2013. <http://bitly.ws/zjnd>  
2- المرجع نفسه.



2- باعث قيمي: لأنه أستاذ جامعي فهو يريد أن يحقق في شخصه مفهوم القدوة لطلبته، لذلك فقد عدل عن التدخين، وهذا هو النوع الثاني من أنماط الفعل.

3- باعث عاطفي: لأن زوجته تكره رائحة التدخين، وحبّه لها يدفعه لتجنّب إزعاجها بهذه الرائحة الكريهة، لذلك ترك هذا الفعل السيء، وهذا هو النوع الثالث من أنماط الفعل.

4- باعث تقليدي: التقاليد الأكاديمية لا ترى أنّ وجود أستاذ جامعي مدخّن شيء مألوف، بل هي لا ترحّب بمثل هذا الفعل، لذلك تماشياً مع تقاليد العمل الأكاديمي أقلع عن التدخين، وبالتالي هذا هو النمط الرابع من الأفعال<sup>1</sup>.

ويمكن أن نضرب مثلاً آخر على ذلك سلوك الزواج، فالزواج في قد يكون قائماً على عدّة بواعث في آن واحد، عقلية و انفعالية عاطفية وتقليدية:

عاطفي: فقد يكون الباعث إليه علاقة حبّ بين رجل وامرأة.

عقلاني: الزواج يؤدي إلى الاستقرار الاجتماعي والعاطفي.

تقليدي: التقاليد تؤكد أهمية الزواج وضرورته.

قيمي: لأنّ الزواج يشكل مؤسسة يتبادل فيها أفراد الأسرة قيم الحبّ والتضحية والوفاء والتعاون. وباختصار تمثل هذه الأنماط الأربعة التي سقناها للفعل الاجتماعي أربعة نماذج مثالية للفعل الاجتماعي ومثل هذه النماذج لا يمكن أن توجد في الواقع كما هي لأنّها تصوّرات ذهنية مستمدة من الواقع.

## 7-2- النموذج المثالي للبيروقراطية:

يعتبر النموذج المثالي البيروقراطي الذي وظّفه فيبر في دراسة الظاهرة البيروقراطية، أكثر النماذج وضوحاً وتقاناً ومنهجية. يرى فيبر في هذا السياق أن البيروقراطية تشكل جوهر السلطة الإدارية في النظام الرأسمالي. ويأخذ هذا المفهوم مركزته في نظريته المتعلقة بتنظيم الدولة، وتعدّ أنموذجاً للسيادة الشرعية العقلانية للنظام الرأسمالي ومنهجاً لترسيخ الموضوعية الكاملة في العمل الإداري، محرراً إياه من كل أشكال التحيّزات الذاتية والعاطفية والإنسانية. وتعتمد على ركيزتي العقلانية (Rationality) والكفاية (Efficiency) وكلاهما يؤكد أنّ النشاطات والسلوكيات في المؤسسات البيروقراطية يجب أن تتجه إلى تحقيق أهداف المؤسسات الإدارية في أقلّ درجة من الجهد والتكلفة والوقت المبذول للوصول إلى الأهداف. وينطوي هذا الأنموذج المثالي البيروقراطي على نسق من المفاهيم الأساسية أهمّها<sup>2</sup>:

1- عبد الحكيم شباط، ماكس فيبر والفعل الاجتماعي، مرجع سابق.

2- يحيى سعد، النظرية البيروقراطية لماكس فيبر، موقع دراسة، 2020/12/7.

<https://drasah.com/Description.aspx?id=3599>

- 1- تسلسل السلطة: أي أن تكون السلطات متدرجة بشكل هرمي يكون على رأسه الإدارة العليا، بحيث تدرج السلطة، ومن خلال هذا التسلسل الهرمي يمكن ضمان التنسيق بين مختلف النشاطات في المنظمة، وكذلك ضمان اتجاه تلك النشاطات نحو تحقيق الهدف.
  - 2- اللوائح والقوانين: أي تنظيم النشاطات والسلوكيات وفق لوائح وأنظمة وتعليمات واضحة ومعروفة.
  - فصل الإدارة عن الملكية: إذ لا يشترط أن تكون الإدارة في يد مالكيها.
  - 3- الموضوعية: أي أن العلاقات الموجودة في المنظمة ليست علاقات شخصية، وإنما علاقات تنظيمية تسير وفق القوانين واللوائح التي تحددها المنظمة.
  - 4- التخصص: أي لا يسند العمل لأي فرد إلا في مجال تخصصه، وبالتالي تتكون لديه الخبرات والمهارات التي تؤدي إلى إتقانه العمل.
  - 5- تقسيم محدد بشكل دقيق للعمل الوظيفي، يرافقه تحديد الصلاحيات والحقوق والواجبات<sup>1</sup>.
  - 6- تسلسل هرمي للوظائف تحدّد فيه آليات الهيمنة والخضوع، بحيث يجد كل مستوى نفسه تحت سيطرة مستوى أعلى منه.
  - 7- قواعد قانونية وفنية موضوعية وعمومية (لا شخصية) تحدّد السلوك الواجب اتّباعه والتي يتطلّب تطبيقها تشكيلات متخصصة يتمتع موظفوها بمؤهلات محددة، ويتمّ تعيينهم بعد اجتياز اختبارات معينة.
  - 8- الفصل بين الموقع الإداري وشاغله: لإلغاء حالة التملك للمركز الإداري وأدواته من قبل شاغله، أي الفصل بين الحياة الشخصية والوظيفة لمنع توريث الوظائف.
  - 9- الرواتب: يتمّ احتساب رواتب نقدية للموظفين تدرّج بحسب المرتبة والموقع في السلم الإداري، وبحسب طبيعة المهنة.
  - 10- الترقية التدرجية بحسب الأقدمية وعلى أساس معايير موضوعية.
  - 11- الاستمرارية والثبات للوظيفة العامة بحيث تجري ممارستها بشكل دائم في مأمّن من التقلبات السياسية<sup>2</sup>.
- ومثل هذا النموذج يشكل أداة منهجية يمكن للباحثين اعتمادها في دراسة أي مؤسسة أو منظمة بيروقراطية وفهم طريقة عملها ودرجة نجاحها ومدى قدرتها على تمثّل أهدافها، ويساعد على تحديد أوجه

1- عبد الستار إبراهيم دهام، "التنظيم البيروقراطي إزاء الفكر الإداري المعاصر: إطار نظري"، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الاقتصادية والإدارية، العدد 2، 2008، ص. 6.

2- نقلا عن: الحبيب بلية ومعبري المسعود، نموذج التنظيم البيروقراطي لماكس فيبر: الخلفيات والحدود، مجلة الميدان، العدد 4، 2019. <http://bitly.ws/zG8U>

القوة والضعف في النظام الإداري البيروقراطي القائم في أي مؤسسة بيروقراطية كانت، كما يمكن توظيفه لدراسة النظام البيروقراطي في أي مجتمع من المجتمعات الراهنة.

### 7-3- الأتموزج المثالي للسلطة والسيادة:

شكل مفهوم السلطة أو السيادة أحد أركان النظرية الفيبيرية في علم المجتمع، ومدخلاً أساسياً من مداخل فهم المجتمع والدولة والسياسة. ولا ريب أن فيبر كرّس كثيراً من الجهد والعمل المضني المتواصل في دراسة مسألة السلطة وتحليل معطياتها واستكشاف كیفياتها واستقصاء دورها المركزي في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الإنسانية عبر التاريخ. وقد بيّن أنّ الدولة تقوم على بنية السلطة ويكمن جوهرها في العلاقة السيادة بين الحاكم والمحكوم، وأنّ سلطة الدولة تقوم على العنف المشروع الذي يشكل شرطاً أساسياً من شروط قيام الدول واستمرارها. وأشار أيضاً إلى أنّ السلطة ضرورة وجودية في تشكيل المجتمعات السياسية، إذ لا يمكن لأيّ تجمع سياسي عبر التاريخ أن يكون دون سلطة تخوّل لحاكم أو سلطان أو زعيم سياسي أو زعيم ديني أو طبقة سياسية اجتماعية ما بتوجيه المجتمع وإدارته والتحكّم بمصادره. ويرى فيبر أنّ السلطة (Authority)، أي سلطة، تحاول أن تتخذ لها غطاءً شرعياً دينياً أو سحرياً أو لاهوتياً أو وضعياً وتأخذ هذه الشرعية ثلاثة مستويات: السلطة التقليدية (Traditional)، والسلطة الكارزمية (Charismatic)، والسلطة الوضعية (Positive)، وعلى هذا الأساس فإنّ الشرعية التقليدية تؤسّس للسيطرة التقليدية، مثل: الحكومات الملكية المتوارثة، أو السلطة في المجتمعات الإقطاعية، والشرعية الكارزمية للسيطرة الكارزمية التي تعتمد على سمات الفرد الزعيم ومزاياه، والشرعية القانونية التي تعزز السيطرة العقلانية للبيروقراطية - القانونية. ويقابل نماذج السيطرة هذه نماذج مثل: الأنظمة السياسية: ملكيات، دكتاتوريات، حكم برلماني عقلانيّ) مقرونة بنماذج نخبوية قديمة، أنبياء موظفون<sup>1</sup>.

### 7-3-1- السلطة الكارزمية (charismatic authority):

يتجلّى مفهوم الكاريزما<sup>2</sup> قديماً في الدلالة على معنى النعمة الإلهية التي تضي على الفرد الكارزمي مزايا استثنائية مثل القوة والجمال والحكمة والقدرة على التنبؤ وإحداث التغيير في المجتمع من أجل الخلاص الأبدي للشعوب والأمم كالمسيح المنتظر. وعلى خلاف هذه الرؤية الدينية لمفهوم الكاريزما، يرى فيبر أنّها نتاج اجتماعي لشخصيات استطاعت أن تتمثّل قيم القوة والإلهام والتأثير في المجتمع. وتأسساً على هذه الرؤية، تتمثّل السلطة الكارزمية في الإيمان بوجود الفرد الذي يمتلك قدرة استثنائية مخصّبة بجاذبية سحرية تشدّ إليها الجماهير وتدفعهم إلى طاعته والرضوخ له والتضحية من أجله. ويذهب في

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 88.

2- كاريزما (Charisma) كلمة يونانية الأصل تعني التفصيل الإلهي لشخص إنساني بسمات وخصائص وفضائل ملهمة تفوق ما يوجد لدى البشر العاديين وتشير إلى الجاذبية الكبيرة والحضور الطاغي الذي يتمتع به بعض الأشخاص، ولاسيما قدرتهم الفائقة على التأثير في الآخرين والهيمنة عليهم روحياً واجتماعياً وغالباً ما يوصف الرجل الكاريزمى بأنه يمتلك سحراً فائقاً مميزاً في شخصه يوظفه في استقطاب الولاء والحماسة والطاعة لدى الآخرين من أتباعه ومريديه.

هذا السياق إلى ضرورة نزع السحر عن الساحر الكارزمي، فالكارزمي كائن اجتماعي وليس قديسا ولا يمتلك في ذاته هالة القداسة الروحية، بل هو كائن اجتماعي تشكّل في العمق الاجتماعي، واستطاع في الوقت نفسه أن ينجح في إثارة إعجاب الآخرين وتقديرهم وإيمانهم برسالته الدينية أو الاجتماعية أو السياسية. وفي قول آخر: تكمن السمة الأساسية للقادة الكارزميين في مدى قدرتهم على إقناع الآخرين بعظمة فعلهم وقوة إرادتهم وعمق رسالتهم وشمول غاياتهم الإنسانية.

وتأخذ السلطة الكارزمية صورة نوع من السيادة يتصدّرها قائد ملهم، يمتلك هالة سحرية مغناطيسية جاذبة للآخرين وخصائص شخصية مميزة تفوق ما يوجد لدى البشر العاديين. وتتميّز شخصية الكارزمي بالقوة والصلابة والسحر الشخصي والإلهام الخارق والقدرة على التأثير في الآخرين وإلهامهم. وتتجلّى هذه السمة الكارزمية في ولاء الناس وطاعتهم وانجذابهم إلى القائد الفذّ الملهم الذي يتمتّع بقدرات نادرة فائقة مثل: البطولة، والعقلانية، والحكمة، والقدرة على التأثير الملهم في الجماهير، وهي سمات نادرة قلما تتوقّر في الآخرين من البشر، وغالبا ما يعتقد الأتباع والمريدون أنّ الأوامر التي يصدرها الزعيم الكارزمي تأخذ طابعا قدسياً، ولا تقبل التفكير والتساؤل أو الجدل.

ويمكن القول في صياغة أخرى: إنّ الكارزمية تنبع من سمات التفرد والفرادة التي تميّز القادة والزعماء وتبرز في تأييد الجماهير التي تنظر إليهم بوصفهم شخصيات فائقة على عامة الناس والبشر. والكارزمية تمثل في النهاية صورة المثال الذي ترسمه الجماهير في مخيلتها عن القائد الملهم المنفذ الذي تعلّق عليه الآمال في تحقيق طموحات الأمة وأحلامها المستقبلية<sup>1</sup>.

ومن الأمثلة التاريخية على هذه الشخصية الأنبياء والرسل والقادة العظام أمثال نابليون وكونفوشيوس في الصين وبوذا وغاندي في الهند وسبارتاكوس في روما القديمة ونيلسون مانديلا في جنوب إفريقيا وصلاح الدين الأيوبي والظاهر بيبرس في مصر المملوكية وتشي غيفارا وفيدل كاسترو في كوبا وبوليفيا ومارتن لوتر وكينيدي في أمريكا. ويرى فيبر في هذا السياق أنّ الأفراد الكارزميين الملهمين مارسوا دوراً كبيراً في توجيه الأحداث التاريخية في تاريخ الحضارة وأحدثوا تغييرات مهمّة في تاريخ المجتمعات الإنسانية. ومن يقرأ التاريخ سيرى أنّ الثورات والانقلابات والتحوّلات الكبرى كانت على أيدي شخصيات ملهمة من مثل: شخصيات الأنبياء والرسل والقادة العظام، وقد بين أنّ السلطة الكارزمية ارتبطت بداية بالأديان ثم بدأت تأخذ طابعا سياسياً واجتماعياً في العصور الحديثة. ولمّح بعض المفكرين إلى احتمال أن تكون نظرية فيبر الكارزمية قد بشرت بظهور الزعيم النازي الألماني هتلر عام 1933، وهي الشخصية الكارزمية التي أثارت عواطف الشعب الألماني وأشجانه في أعقاب الهزيمة المذلة التي تعرّضت لها ألمانيا في أعقاب الحرب العالمية الأولى<sup>2</sup>. ويرجح

1- Max Weber (1968), On Charisma and Institution Building, Edited by Eisenstadt, University of Chicago Press, p 51. "It is written ... but I say unto you".

2- Joseph Nyomarkay (1967), Charisma and Factionalism in the Nazi Party, University of Minnesota, p.9.

أن فيبر قد تنبأ بظهور قائد سياسي كاريزمي في دولة ديمقراطية علمانية عقلانية، لا في دولة فاشية توتاليتارية، كما هو حال الدولة النازية في ألمانيا الهتلرية<sup>1</sup>.

### 7-3-2- السلطة التقليدية (Traditional authority):

تتجلى السلطة التقليدية في الإيمان بالطابع المقدس للتقاليد وفي مظاهر الخضوع للقادة والزعماء الذين يفرضون مشروعية سلطتهم باسم الأعراف والتقاليد السائدة في مجتمع ما. فهي تستمد مشروعيتها من قدسية التقاليد ومن سلطة الماضي الأبدية وتكتسب قدسيته من هيمنة الأعراف وسمو القيم الاجتماعية التقليدية المستمدة من أعماق الماضي ومن مهابة الأسلاف. إنها سلطة العادات المقدسة بقيمتها العريقة التي فرضت على الإنسان قوة سيكولوجية؛ تفرض عليه احترامها وتقديرها وتقديسها والخضوع لها. وهي السلطة ذاتها التي كان الأباطرة والملوك والكهنة يمارسونها في الماضي في الأنظمة العبودية والإقطاعية، وما زال هذا التقديس يطل علينا اليوم في ألف وجه ووجه من تقاسيم الزمان الحاضر.

يمكن القول بعبارة أخرى: إن "السلطة التقليدية تستند إلى قدسية التقاليد والإيمان بخلود الماضي، وبمقتضاها ينظر الناس إلى النظام الاجتماعي القائم بوصفه مقدساً وخالداً وغير قابل للانتهاك"<sup>2</sup>. وقد يصح هنا القول إن السلطة التقليدية تستوحي سلطة الماضي الأبدية المتمثلة في سلطة العادات المقدسة التي تأصلت في وعي الإنسان على صورة رمزية لا حدود لسلطانها وقدرتها على الامتثال في العقل خضوعاً ووضوحاً واستسلاماً<sup>3</sup>. ولا ريب في القول مجدداً "إنها نفوذ " الأمس الأزلي وهيمنة التقاليد المقدسة المتجذرة في وعي الإنسان وفي أعماق تكويناته الذهنية الباطنية اللاشعورية. إنها باختصار صورة نفوذ سياسي أو اجتماعي أو ديني يقوم على "السحر الشخصي الفائق لفرد ما يتفرد بصفات شخصية خارقة للطبيعة الإنسانية"<sup>4</sup>.

### 7-3-3- السلطة الوضعية أو العقلانية (Rational Authority):

تتسم السلطة العقلانية بمبدأ سيادة العقلانية وسطوة القوانين الوضعية في الدول الحديثة، ولا سيما في الدول ذات الأنظمة الرأسمالية. فالدولة الرأسمالية البيروقراطية الحديثة بددت هالة القداسة التي فرضتها التقاليد الماضوية على مشروعية الملوك والأباطرة ورجال الإقطاع والأسياد، واستبدلت شرعية التقاليد بشرعية القوانين والأنظمة البيروقراطية القائمة على منطلقات العقلانية والمشروعية الديمقراطية القائمة على القيم الليبرالية، والمشاركة السياسية عبر صناديق الاقتراع والانتخاب، والتمثيل الديمقراطي الموجه على نحو عقلائي وعلماني وبيروقراطي، يتم فيه اختيار الممثلين عن الأمة إلى المجالس النيابية الديمقراطية التي ينتظم مسارها وفق دساتير علمانية تم تأسيسها وتأصيلها بإرادة المجتمع ومشاركة مختلف طبقاته السياسية والاجتماعية.

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 90.

2- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، عالم المعرفة، العدد 44، الكويت، 1981، ص 93.

3- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 125.

4- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، مرجع سابق.

يدافع ماكس فيبر عن الفعل العقلاني الهادف والهيمنة الشرعية القانونية باعتبارهما أساس الليبرالية البيروقراطية العاقلة والراشدة. وفي هذا الصدد، يقول ماكس فيبر: "يتطّلع كل علم إلى الحقيقة. والحقيقة التي يتطّلع إليها العلم تكون إما عقلانية ورياضية ومنطقية، وإما لاعقلانية شعورية. والحقيقة العقلانية، في النشاط والفعل هي، قبل كلّ شيء فكرية واضحة تمام الوضوح  $(4=2+2)$ . وأما الحقيقة اللاعقلانية والشعورية، في النشاط فهي، قبل كل شيء، وجدانية...<sup>1</sup>.

فالإيمان بقانونية النظام وشرعيته يحيل إلى قوّة القانون، بوصفها قاعدةً شاملةً مجردةً لا شخصية. إنّ الإدارة الحديثة تمثّل صيغة النموذج - المثال للسيطرة العقلانية المشروعة وهي الشكل الذي تتجلّى فيه العقلنة، أي النّفوذ المتنامي لعقلانية شكلية مبنية على التطبيق المنهجيّ للأنظمة والإجراءات، ومفسحة في المجال لكي تكون الأشياء محسوبة وقابلة للاستشراف. هكذا تبدو البيروقراطية بمثابة شكل رمزيّ من أشكال العقلانية الغربية (121)؛ نظراً إلى أنّ فيبر يشدّد على أوليّة الشرعية العقلانية القانونية في المجتمعات المحظية بدولة حديثة، فإنّ فكره السياسيّ هو من نوع السوسيولوجيا المعنوية بإقامة الصيغ والأشكال العقلية على التمام والكمال مثل سوسيولوجيا الاقتصاد، أو سوسيولوجيا الأديان<sup>2</sup>.

إنّ كلّ تفكير في الأسس الشرعية المتعلقة بالخضوع للسيطرة السياسية تتمفصل إذن حول هذه الصيغ الثلاث «النقيّة». التي تحيل إلى سلطة الزمن وسلطة الإنسان وسلطة العقل. هذه النماذج الصافية لا تلتقي معزولة لأنّ الحقيقة التاريخية تقدّمها في صيغ مركبة. وبعيداً عن تجميع هذه الصيغ الخاصة من السيطرة في لحظات تاريخية فريدة (ملكية، وتقاليد بيروقراطية، وحادثة)، يستنتج فيبر أنّ نماذج الشرعية الثلاثة هذه تراكب فوق بعضها أكثر ممّا تتتابع في الواقع التاريخي. وهكذا يمكن أن تكون بعض عناصر الشرعنة الكاريزمية، ومنها «ديموقراطية القادة بالاستفتاء»، حاضرة في آلية عمل المؤسسات الحديثة، ويمكن لهؤلاء القادة أن يعرقلوا الوجود - التثبيؤ والاستشرافية - القابلية لحساب التكنوقراطية<sup>3</sup>.

ثالثاً، تركز السلطة القانونية العقلانية على قوانين محدّدة بوضوح، ولا تستند طاعة الناس إلى قدرة أي قائد، بل إلى الشرعية والكفاءة التي تمنحها الإجراءات والقوانين للأشخاص في السلطة. يعتمد المجتمع المعاصر (الحديث) على هذا النوع من التبرير، وهناك قوّة البيروقراطية على الأفراد التي تعالج مشاكل الجميع ومخاوفهم للحفاظ على النظام والتنظيم.

1- جميل حمداوي، نظريات علم الاجتماع، مرجع سابق.

2- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 91.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

## 8- النمط المثالي للرأسمالية:

تشكّل الرأسمالية بوصفها نظاماً اقتصادياً أحد أهمّ الظواهر الوجودية في عالمنا المعاصر. وقد فرضت هذه الظاهرة حضورها الكبير منذ الثورة الصناعية الأولى في منتصف القرن الثامن عشر. ومن أفضل تعريفات الرأسمالية وأكثرها تعبيراً وصدقاً وتفوقاً هو التعريف الذي ورد في خطبة بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin)<sup>1</sup>. فهو يؤكّد فكرة جوهرية قوامها أنّ الوقت والائتمان هما المال والثروة، إذ يقول: "إنّ الائتمان هو المال، وإذا ما ترك أحدهم ماله بين يدي بعد انتهاء أجله، فإنّه يكون قد قدّم لي فائدة المبلغ، أو كلّ ما يمكن أن أستفيده من ماله خلال هذا الوقت... وهو ما يمكن أن يصل إلى مبلغ كبير إذا تصرف بكثير من الاعتمادات واستخدمتها بشكل مفيد. تذكّر أنّ المال هو بطبيعته مُولّد وكثير الإنتاج. المألّ يولّد المال، و"أولاده" يمكن أن تُلد أكثر، وهكذا ذواليك... إذا اشتغلت الخمسة شلنات تصبح ستّة، ثم تتحوّل إلى سبع شلنات، وكلما زاد عدد الشلنات كلّما ازداد الإنتاج والكسب أكثر وأكثر. والذي يقتل خنزيرة فهو يقتل ذريتها حتى الجيل الألف، والذي يغتال قطعة من النقود من خمسة شلنات يقضي على كل ما يمكنها أن تُنتجه: أكوام من الليرات الاسترلينية!"<sup>2</sup>.

تشكّل الرأسمالية الثقل الأكبر في النظام الفكريّ عند ماكس فيبر ويشكّل مفهومها عمقاً استراتيجياً في نظريته حول التطور الرأسماليّ ونشوء الدولة وانبثاق النظام الرأسماليّ، وقد عرف فيبر بكتابه الشهير (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية) الذي يتناول فيه نشأة النظام الرأسمالي ودور القيم الدينية العقلانية في نشوئه وتطوره. وقد كان لزاماً عليه أن يقدمه في نموذج مثاليّ يتسم بالجلاء والوضوح، ويتسم هذا النموذج الرأسماليّ بالسمات الآتية:

- 1- تقوم الرأسمالية على مبدأ امتلاك وسائل الإنتاج الماديّ جميعها مثل المصانع والمعامل والآلات وتكون الملكية ملكية خاصة لمعظم هذه الوسائل.
- 2- تنطلق الرأسمالية من منصّة حرية الأسواق والتجارة وحرية تدفق البضائع دون حواجز جمركية بين الدول والمقاطعات. وهذا يشكّل الدّورة الدّموية الحقيقية لنمو الاقتصاد الرأسماليّ.
- 3- تعتمد الرأسمالية بقوة على أهميّة التكنولوجيا والتّقانة العالية. وقد أصبح الإنتاج التّقنيّ وإنتاج التّقانة والتكنولوجيا وتطويرها من أهمّ سمات النظام الرأسماليّ وخصائصه.

1- بنجامين فرانكلين (Benjamin Franklin) (1706–1790) هو أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة. كان موسوعياً و كاتباً وطابعاً وفيلسوفاً سياسياً وعالماً ومخترعاً ورجل فكاة وناشطاً مدنياً ورجل دولة ودبلوماسياً. كان شخصية بارزة في التنوير الأمريكي وفي تاريخ الفيزياء بسبب اكتشافاته ونظرياته في الكهرباء. وكمخترع، فهو معروف بمانع الصواعق والنظارات ثنائية البؤرة وموقد فرانكلين، وغيرها من الاختراعات. أسس العديد من المنظمات المدنية، بما في ذلك شركة المكتبة وأول قسم إطفاء في فيلادلفيا وجامعة بنسلفانيا.

2- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقدّد، مركز الإنماء القومي، مراجعة: جورج أبي صالح، بيروت، لبنان، 1990، ص 26-27.

- 4- تركّز على مفهوم الليبرالية الذي يمثل لمبدأ حرية التفكير والتملك والتنقل والعمل، وهي سمات النظام الليبرالي الحرّ في المجتمعات الرأسمالية.
- 5- الاستثمار في البشر والأموال وإتاحة الفرصة للقادرين من السكّان بالمشاركة في عملية الاستثمار الاقتصادي، بأموالهم وعملهم وخبراتهم وكفاءاتهم عن طريق الشركات والمؤسسات المساهمة القائمة على تجميع قوّة المال والخبرة والعمل، ودمجها في صورة قوّة اقتصادية مؤسّساتية.
- 6- العقلنة والعلمنة في مختلف مناحي الحياة الرأسمالية في عمليات الإنتاج والتوزيع والإدارة والاستثمار.
- 7- ظهور المؤسسات الإنتاجية العملاقة، فمع التطوّر العقلائي أصبح أيّ فرد في المجتمعات الحديثة يعمل ضمن مؤسّسة ضخمة أو جهاز بيروقراطي.
- 8- نموّ المؤسسات الاجتماعية الإنتاجية بوصفها قوّة هائلة وتزايد تخصصاتها في مختلف ميادين الحياة والإنتاج.
- 9- تقدير أهمّية العمل والوقت والمال بوصفها قوّة اقتصادية رأسمالية فاعلة في عملية الإنتاج الرأسمالي.
- 10- التخصّص الوظيفي وزيادة تقسيم العمل بين الأفراد والمؤسسات.
- 11 – الاعتماد على الخبرات والكفاءات والمهارات التي تعطي للشخص، أو للمؤسّسة قيمته الإنسانية في داخل النظام الرأسمالي. والرأسمالية هي في نهاية الأمر نتاج فاعل في عملية عقلنة المجتمع والحضارة الإنسانية.
- 12 – ترتكز الرأسمالية على مبدأ جعل الثراء والربح ضرورة أخلاقية، وهذا يعني أنّ الربح هو قيمة غائبة لا وسيلية.
- 13- يقوم جوهر الرأسمالية على مبدأ العقلانية والتراكمية في كلّ مظهر من مظاهرها وتركّز على عقلنة العلاقة بين الوسائل والغايات وتربط جوهرياً بين الادّخار والاستثمار. هذه أبرز سمات النموذج المثالي للرأسمالية الحديثة عند فيبر.

## 9- الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية:

يعدّ فيبر المؤسس الرئيس لعلم الاجتماع الدينيّ دون منازع. فهو الذي شيّد بقوة ومناعة في سياق عدد من إبداعاته السوسولوجية في الحقل الدينيّ، ولا سيّما كتابه المشهور "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية". ويجمع علماء الاجتماع، على أنّ أعماله وكتاباتة في المجال الدينيّ كانت من أكثر الأعمال السوسولوجية أهمّية وخطورة وإثارة في القرن العشرين. ومن الواضح أنّ عبقرية فيبر قد توهّجت إبداعاً في تناوله للعلاقة بين الأديان والحضارات، ولا سيّما العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وصعود الرأسمالية الغربية. ومن المعروف أنّ فيبر كان قد انكبّ على دراسة العلاقة بين الحضارة والأديان العالمية البوذية، والكونفوشيوسية، واليهودية، والإسلام، والمسيحية في مختلف تجلّياتها الكاثوليكية والبروتستانتية



والكالفينية. ويُستدلّ على عمق إنتاجه السوسولوجي في مجال الأديان بإنتاجه الفكريّ الغزير المتدفّق في هذا الميدان. فقد ترك لنا مجموعة من الكتب المهمّة في مجال سوسولوجيا الأديان أهمّها: الدّين في الهند (The Religion of India) وكتاب اليهوديّة القديمة (Ancient Judaism)، والدّيانة في الصّين (The Religion of China)، وعلم الاجتماع الدّينيّ (The Sociology of Religion , 1922)، وكتابه الأشهر (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism ,1904).

وقد ركّز فيبر في هذا الفرع الجديد من علم الاجتماع (علم اجتماع الأديان) على دراسة تأثير القيم الدّينية وتأثيرها في تشكيل الأنظمة الاقتصاديّة السياسيّة عبر التّاريخ. واستطاع أن يقدّم لنا نظريّته التي تؤكّد التّأثير الكبير للمذهب البروتستانتيّ المسيحيّ في نشوء الرأسماليّة وتطوّرها. وفي عمق هذه النّظرية يرى فيبر أنّ منظومة القيم الأخلاقيّة البروتستانتية أسست لنشأة الرأسماليّة وتطوّرها في أوروبا الغربيّة. وهنا نؤكّد أنّ فيبر كان يتناول تأثير القيم الدّينية في الاقتصاد والسياسة، ولم يكن مهتمّاً بالطّابع الإيمانيّ للدّين وقضايا الوجوديّة، بل كان يركّز على تأثير القيم الدّينية في السلوك الاقتصاديّ. يقول في هذا الإطار: "إنّنا لسنا مهتمّين بتأكيد ما كان يدرس نظريّاً ورسمياً في مجال الأخلاق في ذلك الزّمان، ولكننا مهتمّون بشيء مختلف كليّة وهو تأثير التّصديقات السيكولوجيّة المتولّدة عن الاعتقاد الدّينيّ والممارسة الدّينية التي تعطي توجيهاً للسلوك العمليّ يلتزم به الفرد"<sup>1</sup>.

وإذا كان من الصّعب استعراض التّجليات السوسولوجيّة للدّين في فكر فيبر فإنّنا سنكتفي في هذه السّياق بالتعرّض لنظريّته المتعلّقة بتأثير القيم البروتستانتية في نشوء الحدائث الرأسماليّة، وهي من أهمّ النّظريّات التي أسالت مداد المفكرين والباحثين منذ بداية القرن التّاسع عشر حتّى اليوم.

ويذهب فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسماليّة إلى تعظيم الأثر الذي أحدثته الأخلاق والقيم البروتستانتية في قيام النّظام الرأسماليّ ونشأته. وهو بهذا يخالف ماركس الذي يرى أنّ البنية التّحتيّة بقواها وعلاقتها الإنتاجيّة توجد في أصل تشكّل وقيام النّظام الرأسماليّ وذلك على منوال الأنظمة الاجتماعيّة الأخرى الإقطاعيّة والعبوديّة. أما فيبر، فيذهب إلى أنّ البنية الفوقيّة بأفكارها وقيمها وتصوراتها هي التي تؤثر في التأسيس للنّظام الاقتصاديّ الاجتماعيّ القائم. ففي كتابه الأخلاق البروتستانتية يقدّم فيبر رؤية دقيقة تفصيليّة لتأثير القيم الكالفينية الطّهرية في تسريع وتائر نموّ النّظام الرأسماليّ وتشكّله، ويركّز على التّأثير الخلاق للقيم البروتستانتية حول العمل والوقت والربح والتّوفير والرأسمال والمسؤوليّة في قيام النّظام الرأسماليّ الحديث ونهضته.

انطلق فيبر في تأسيس رؤيته للعلاقة بين الدّين والحضارة من أسئلة متدرّجة في طبيعتها المنهجية يتصدّرها سؤال مركزيّ قوامه: هل تؤثر التّصورات والقيم الدّينية الإيمانية في السلوك الاقتصاديّ للأفراد

1- نقلا عن: محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني ومشكلات العالم الإسلامي (الأزاريطة: دار المعرفة الجامعية، 2003، ص272-273).

في مختلف المجتمعات الإنسانية؟<sup>1</sup>. وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال، يرى فيبر أن القيم الدينية تشكل المدخل المنهجي لدراسة التطور الاقتصادي وفهمه كما "أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات لا يفهم إلا في سياق تصوّرهم العام للوجود، وأنّ المعتقدات الدينية تؤثر في سلوك الأفراد والجماعات بما في ذلك السلوك الاقتصادي"<sup>2</sup>. وفي هذا التساوق يتناول فيبر العلاقة بين القيم الدينية البروتستانتية والنظام الرأسمالي ويبحث في العلاقة بين النظامين على مستوى القيم. ويرى باختصار أن القيم والتصورات التي تبناها البروتستانتية تتناسب مع متطلبات النظام الاقتصادي الرأسمالي.

وهنا يمكننا أن نتساءل "كيف يستدلّ فيبر على هذا التأثير الذي أحدثته القيم الدينية البروتستانتية في النظام الرأسمالي؟"

يلاحظ فيبر أن الرأسمالية القوية انتشرت في المناطق التي تشهد نفوذاً كبيراً للمذهب البروتستانت الكاليفيني في أوروبا وأمريكا، ولا سيما في بريطانيا وألمانيا. وكانت وتائر نموها ضعيفة في البلدان التي هيمنت فيها الكاثوليكية التقليدية المسيحية. فقد بيّنت الإحصائيات التي اعتمدها فيبر حول هذه المسألة في ألمانيا "أن كبار رجال الأعمال وأصحاب الحيازات الرأسمالية وممثلي الشرائح العليا من اليد العاملة والملّاك التقني والتجاري في المؤسسات الحديثة هم بأغليبتهم العظمى من البروتستانت، علماً بأنّ ألمانيا بلدٌ تتعايش فيه طوائفٌ دينيةٌ متعددة. كما أنّ غالبية سكّان المدن الغنية والأكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية قد اعتنقت البروتستانتية منذ القرن السادس عشر"<sup>3</sup>. ولا "أدلّ على ذلك -كما لاحظ فيبر- من أنّ المناطق التي تسود فيها البروتستانتية -الأراضي المنخفضة (هولندا وبلجيكا في أيامنا هذه) وإنكلترا وغيرها- هي أهمّ الدول الصناعية التي تطوّرت فيها الرأسمالية، في حين أنّ المناطق التي تعتنق الكاثوليكية بغالبيتها العظمى هي الأقلّ تطوراً من الناحية الصناعية والاقتصادية"<sup>4</sup>.

ومن ثمّ ينطلق فيبر في تحديد أهمّ القيم البروتستانتية النشطة التي تعزّز السلوك الرأسمالي وترسخ القيم الرأسمالية، ومنها إعلاء قيم العمل والعقلانية والحريّة والمحافظة على المال وتنميته، واعتبارها واجباً دينياً مقدّساً ومحاربة فكرة هدر المال. وفي المقابل يُلاحظ فيبر أنّ القيم الماثلة في الأديان الاتكالية التّشفيّة القدرية الزهدية كالبودية، والكونفوشيوسية، والإسلامية، والمسيحية الكاثوليكية لا تشجّع على تنمية العمل والمال ولا تؤسّس للنظام الرأسمالي بصورته العقلانية. ويرى في هذا السياق أنّ البروتستانتية تشكل ثورة عقلانية ضدّ أوهام الكاثوليكية التي تناسب الأنظمة الإقطاعية التوتاليرية التي تعتمد على الأوهام والأساطير والمعجزات وتقلّل من دور العمل والعقلانية وهي القيم ذاتها التي أدت إلى تخلف المجتمعات الغربية في العصر الوسيط.

1- انظر: كاترين كوليو تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص34-35.

2- زيدان عبد الباقي، علم الاجتماع الديني (مكتبة غريب، 1981)، ص 110

3- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مجلة حكمة، 2021/6/21، <http://bitly.ws/zoxK>.

4- المرجع نفسه.

ويصف فيبر الكاثوليكية بأنها تشكل دعوة دينية محافظة تركّز على الطابع الزهديّ تقشفاً في الأرض وتأملاً في معجزات السماء. وهي بذلك تعزّز لدى أنصارها قيم اللامبالاة والتقشّف والطاعة والحرمان على نحو تتناقض فيه مع الصورة التي ترسخها البروتستانتية الداعية إلى الحرّية والنشاط والمسؤولية والعقلانية وفهم العالم والإحاطة به علمياً والسّيطرة عليه معرفياً. وينقل فيبر عن مونتسكيو صاحب روح القوانين وصفاً للإنكليز البروتستانت: «أهم أكثر شعوب العالم انتفاعاً من أشياءهم الثلاثة الكبرى: الدين، والتجارة، والحرّية». وهذا يؤكّد الرّوح الرأسمالية للبروتستانتية. ويمكن القول في هذا السياق: إنّ مفهوم الرّوح الرأسمالية (Spirit of Capitalism) يعبر عن منظومة القيم الأخلاقية الاقتصادية التي تنمي في الإنسان مواقف الإيجابية من العمل والمال والإنتاج والعقلانية والثروة. ونجد تفاصيل هذه الرّوح في كتابه المشهور «الأخلاق البروتستانتية والرّوح الرأسمالية». وهو عنوان الكتاب الذي كرّسه في استقصاء مظاهر انتصار النظام الرأسماليّ الصّناعي والتّجاريّ، وانتشاره الكبير في المناطق البروتستانتية في أوروبا في بريطانيا وألمانيا وأميركا البروتستانتية، ويرى في سياق هذا التناول أنّ الانتشار الكبير للرأسمالية يعود إلى التّخاصب الملهم بين العقلانية الدينيّة والعقلانية الاقتصادية القائم ما بين البروتستانتية والرأسمالية، وهنا يؤكّد فيبر بشكل كبير أهميّة العقلنة الأخلاقية للدين بوصفه مؤثراً فاعلاً في التّمنية الاقتصادية الرأسمالية.

ومن الواضح تماماً أنّ فيبر يؤكّد هذا التّخاصب البديع بين العقلانية الدينيّة التي تمثّلها البروتستانتية والعقلانية الاقتصادية التي تمثّلها الرأسمالية، ويؤدّي هذا التّخاصب إلى النّمو الاقتصاديّ والرأسماليّ الكبير الذي يتشكّل في قلب النّظام الرأسماليّ. ومن هذا المنطلق يريد أن يقول لنا: إنّ الأخلاق الرأسمالية تجسد الرّوح الحقيقيّة للرأسمالية ومن غير هذه الأخلاق الفاعلة اقتصادياً واجتماعياً ستحوّل الرأسمالية إلى رأسمالية متصلّبة من غير روح أو وجدان أخلاقيّ. وهو ما يعني أنّ مطالب الحرّية والعقلانية للبروتستانتية تؤدّي بصورة طبيعيّة إلى توليد النّظام الرأسماليّ وترسيخ مساراته الاقتصادية.

أوضح فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية أنّ المذهب البروتستانتية يدعو الإنسان إلى بذل أقصى جهد ممكن في مجال الحصول على المال وجمعه وتنميته ويطلبه بأن يستمرّ في أداء هذا الدور الاقتصاديّ في غير حاجة إليه، وفي هذه الدّعوة تصرّح بروتستانتية واضح بأنّ جمع المال وتنميته هدف غائيّ واضح. ويشكّل واجباً مقدّساً عند الإنسان المؤمن في حدّ ذاته<sup>1</sup>. وقد مثل هذا الواجب الدينيّ دفعةً كبيرةً هائلةً لنموّ النّظام الرأسماليّ في أوروبا وأميركا البروتستانتية، ويذهب فيبر إلى أنّ هذه الرّوح البروتستانتية قد شكّلت الطّاقة الملهمّة للنّظام الرأسماليّ العالميّ وقوّته المذهلة، وتأكيداً لطبيعة هذا التّأثير الكبير للقيم الدينيّة البروتستانتية في الرأسمالية.

ومن المثير للاهتمام أنّ فيبر لم يضع المذاهب البروتستانتية في سلّة واحدة من حيث التّأثير، بل وجدناه يركّز على المذهب الكالفيني<sup>2</sup>، ويغوص في مضامينه القيمية، ويبحث في تأثيره العميق في النّظام الرأسماليّ

1- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 126.

2- الكالفينية هي مذهب مسيحي بروتستانتية يعزى تأسيسه للمصلح الفرنسي جان كالفن، وكان هذا الأخير قد وضع بين عامي 1536م و 1559م مؤلّفه (مبادئ الإيمان المسيحي) الذي يعدّ من أهم ما كتب في الحركة البروتستانتية الإصلاحية

مؤكداً أهمية التأثير الكبير الذي حققه في تغذية النظام الرأسمالي بالأفكار والقيم المهمة. ف قد جاء في وصايا جون كالفن ([John Calvin](#)) زعيم التزعة الكالفينية قوله: إن "النجاح على الصّعيد المادّي هو دلالة على نعمة إلهية واختيار مسبق للخلاص"<sup>1</sup> وهي واحدة من عشرات المقولات والوصايا والقيم التي تجد مجدها في الكالفينية تارة وفي اللوثريّة تارة أخرى، وجميعها تحضّ على العمل والعقلانية والحريّة والإيمان بقدرة الإنسان ومسؤولياته الأخلاقية في الدّنيا قبل الآخرة. ويركّز فيبر على المذهب الطّهرى الكالفينيّ بخاصّة. ويرى أنّ القيم الكالفينية التّقشّف والعقلانية والواقعية والإنتاج والعمل والفرديّة كان لها أكبر الأثر في نموّ الرأسمالية وازدهارها في أوروبا وفي أمريكا<sup>2</sup>. وعلى هذا النّحو يرى فيبر أنّ البروتستانتية - في شقّها الكالفينيّ بخاصّة - "هي مجموعة من الحوافز التي تدفع الإنسان إلى العمل والإنتاج، وتحصيل الثروة والإسهام في زيادة ازدهار الحياة الاقتصادية، بل إنّها تمنح المهنة قيمةً أخلاقيةً كبرى، وتقدّس العمل إلى درجة أنها ترى في تأدية العمل - بأمانةٍ وحيويّةٍ وحماسٍ - واجباً مقدّساً"<sup>3</sup>.

ينظر اللاهوت البروتستانتيّ الكالفينيّ إلى العمل بوصفه إلهاماً مقدّساً فرضته إرادة إلهية ببناء رباتي، وجعله فوق ذلك كلّ الوسيلة الأسمى، إن لم تكن الوحيدة، في مطلب النّعمة والخلّاص"<sup>4</sup> وعلى هذا النّحو وكُلّما "عمل المرء بنشاطٍ أكثرٍ وحيويةٍ أكبر كان ذلك له من علامات رضى الله عنه. كما عليه في الآن عينه ألاّ يقتطع من المال الذي يجنيه من عمله الدّؤوب إلاّ ما هو ضروريٌّ لأنّ يعيش عيشةً راضيةً قنوعاً تحترم شريعة الله وحُكمه وتقديره. اقرأ إنّ شئتَ قول بعض الطّهرين البروتستانت. وعلى هذه الصّورة يرتفع شعار الكالفينية بـ "إنّنا لا نعمل فقط لكي نعيش، بل إنّنا نعيش لأجل حبّ العمل، وإذا لم يكن لدينا ما نعمل فإنّنا ننام النّوم الأبديّ"<sup>5</sup>. ويأخذ هذه القول دلّالته في الشّعار الكالفينيّ الذي يقول: "إنّ بليداً أو مُتكا سلاً لا يمكن أن يكون مسيحياً ولا أن يحظى بالخلّاص"<sup>6</sup>. ومن الطبيعيّ جدّاً أن يبالغ أصحاب المذهب في تقشّفهم الطّهرى إلى حدّ الإيمان بأنّ "إنفاق أيّ قطعة نُقودٍ إنّما هو أمر يتمّ بمشيئة الله وفي سبيل إرضائه، ويتمّ هذا المطلب في الدّعوة إلى الحرص على المال لأنّ المال هو مال الله ويجب ألاّ يتمّ تبديده أو الإسراف في إنفاقه. وعلى هذا الأساس يرى فيبر أنّه لا بد لمثل هذه الرّوح الاقتصادية التّقشفيّة الاستثمارية التي تتجلّى في الكالفينية، أن تكون قد أثمرت وأزهرت في تشييد الكيان الرأسماليّ القائم على العمل والاستثمار والإنتاج، رفضاً لكلّ أشكال البذخ والإسراف والتّرف، وهي التي استطاعت أن تؤسّس للروح الرأسمالية وأن تعمل على تطوير آليات عملها وازدهارها"<sup>7</sup>.

1- موسوعة المعرفة، الكالفينية، <http://bitly.ws/zUwZ>

2- إسماعيل نوري الربيعي، فيبر والعقلانية الألمانية، أكاديميا، <http://bitly.ws/zpc9> 2022/1/26

3- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

4- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلّد، ص 146.

5- المصدر نفسه، ص 154.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

وفي الختام نقول حاول فيبر في كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" أن يبرهن على أن الرأسمالية -من حيث كونها أهم ظاهرة اقتصادية حديثة- "هي من نتاج الروح الدينية البروتستانتية بأخلاقها وقيمها ومعتقداتها، وخصوصاً لدى أتباع الكالفينية؛ إذ إن هذه الطائفة البروتستانتية تعمل على تشجيع الادّخار والاستثمار، بل إن أتباعها يُقدّسون العمل ويحترمون أرباب المهن، بالإضافة إلى فرضها الواجبات والقواعد التي تُنظّم السلوك الاقتصادي، ونبذها الخمول والتكاسل والتواكل، وتحذيرها أتباعها من ضعف الهمة وخَوَر العزيمة، وتنفيرها إياهم من الرّكود والرّقود والقعود، وحثّها على الحركة والنشاط من أجل العمل والكسب، بوصفهما سبيلاً لتحقيق الخلاص الفردي"<sup>1</sup>.

## 10- من ماركس إلى ماكس فيبر:

تشكّل نظرية ماركس في المادية التاريخية والجدلية مدخلاً منهجياً أصيلاً في فهم فيبر ونظرياته المثالية. ويكفي أن يقلّب المرء نظرية ماركس ليجد نفسه في فضاء نظرية فيبر، لأنّ نظرية فيبر تشكّل النقيض المثالي لنظرية كارل ماركس المادية. وفي جدل التّضادّ والتّناقض بين مثالية فيبر ومادية ماركس، تنفتح آفاق فسيحة لفهم مختلف التّجليات الفكرية الخصيبة في الفكر والفلسفة والمناهج الاجتماعية. وحال هذا التّناقض بين النظريتين يمثل واضحاً في التّشبيه الشعريّ القائل: ضِدّان لما استجمعا حسناً والضدّ يُظهِرُ حسنه الضدّ. وقد يجد الباحث في هذه المقاربة بين النظريتين أنّ كلاّ منهما تشكّل محكاً منهجياً لفهم الأخرى ورصد حركتها الفكرية؛ لأنّ سماء فيبر تنعكس على الصّفحات المائية في البحر الماركسي المتلاطم الأمواج. ويتجلّى التّناقض القائم بينهما على صورة تناقض جدلي ديالكتيكي يتخاصب فيه التّناقض بين الطّرفين على صورة توليد ذهنيّ فكريّ يتجاوزهما كلاهما في حركة من الفهم والتّوالد لا تتوقّف أبداً.

لقد أقرّ ماكس فيبر بدايةً بأنّه ولد في عالم فكريّ، هو في جزء كبير منه من صنع كارل ماركس وفريدريش نيتشه<sup>2</sup>، في عالم فكريّ وأيديولوجي، إمّا أن يكون فيه المرء مع ماركس أو ضده ولا وسط بين الحدين. وقد شكّل هذا الضّغط الفكريّ الماركسيّ كابوس ماكس فيبر الذي لازمه كظله. ورغم ذلك لم يستكن فيبر في البحث عن منهجية جديدة تخرجه من وهج ماركس وعن قوّة هائلة تضعه خارج المدار الماركسيّ الذي استقطب الفكر والمعرفة والفلسفة في القرن التاسع عشر ولم يزل. وقد شكّل هذا التّحدّي الماركسيّ قوّة حافزة لماكس فيبر الذي استلهم ماركس وعمل على تجاوزه بطريقة انعكاسية، على صورة انقلاب شامل ضدّ بركان ماركس وطوفانه الجاذبيّ. ورغم ذلك لم يستطع ماكس فيبر الانفلات من قبضة ماركس نهائياً، وكأنّ الماركسية كانت له قدراً ومصيراً حدّد له مصيره على نحو انعكاسيّ.

قد لا يستطيع أحد من المفكرين اليوم، أن ينكر أنّ كارل ماركس كان له أكبر الأثر في التّشكيل الفكريّ لماكس فيبر، وهو الذي ألهمه في جوانب كثيرة من إنتاجاته الإبداعية في التّاريخ والدين والمجتمع. واستطاع فيبر في النهاية أن يتمثّل ماركس وي طرح نفسه نقيضاً له في مختلف تجلياته الفكرية والفلسفية. وإذا كان

1- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

2- لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 11.

ماركس قد أقرّ يوماً بأنه أوقف هيجل على قدميه، بعد أن كان يقف على الرأس، فإنّ فيبر أراد أيضاً أن يوقف ماركس من جديد على قدميه، ليجعل من الفكر أصلاً في الحضارة بدلاً من أصالة الوجود في التشكيل الحضاريّ للفكر والإنسان.

ويتجلى التناقض بداية بين الرجلين في الموقف الأيديولوجي لكلّ منهما، ففي الوقت الذي أعلن ماركس تأييده المطلق للطبقات الفقيرة في التاريخ، وقد جعل من نظريته المادية التاريخية قوة فكرية للدفاع عن مصالح الطبقة العاملة وحمايتها من الجشع البرجوازيّ الرأسماليّ، وضع ماكس فيبر نفسه في خدمة النظام البرجوازيّ وانتخى ليكون أحد أكثر المدافعين عن النظام الرأسماليّ البرجوازيّ حماسةً واندفاعاً، ومضى بقوة ليعلن عداوته لماركس والماركسيّة، وقد دفعت هذه العداوة بعض المفكرين إلى وصفه بـ ماركس البرجوازيّ، ف"مثلما كان يدافع ماركس عن البروليتاريا أو الطبقة العاملة، فإنّ ماكس فيبر جعل نفسه نصيراً وأزيراً للبرجوازية، ونصّب نفسه المدافع المخلص عن النظام الرأسمالي<sup>1</sup>. ولا يخفى على العارفين أن فيبر، رغم عداوته للماركسيّة، لم يستطع أن يخف إعجابه الكبير المتوهّج بأفكار ماركس ونظرياته في الماديتين التاريخية والجدلية.

يرى فيبر في سياق معارضته للفكر الماركسيّ أنّ النظام الاشتراكيّ الذي يدعو إليه ماركس يشكّل خطراً على المجتمعات الإنسانية، وقد حذّر من مخاطر انتشار النظام الاشتراكيّ الماركسيّ، ورأى أنّ هذه الاشتراكية ستشكّل خطراً كارثياً وتهديداً للإنسان وطعناً في الكرامة الإنسانية، وذهب إلى أنّ انتشار النظام الاشتراكيّ سيؤدّي إلى تفاقم التناقضات الطبقيّة وزيادة "سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان وإلى سيطرة المنظّمات على الأفراد وحرمانهم من حريّاتهم"<sup>2</sup>. وقد تجلّت نبوءته هذه في النظام الديكتاتوريّ الشيوعيّ للثورة البلشفية التي اندلعت في 25 أكتوبر عام 1917 وبلغت أقصى درجات وحشيّتها في العهد الدمويّ لستالين.

لم يخف فيبر يوماً ولاءه الكبير للنظام الرأسماليّ رغم تناقضاته ومثالبه، وقد عبّر عن موقفه المؤيّد للبرجوازية بصراحة في قوله المشهور: "إنّني عضو في الطبقة البرجوازية وأنا أفخر بذلك وقد نشأت في أحضان هذه الطبقة وتبنيّت آراءها ومثلها العليا"<sup>3</sup>. ورغم تناقضه الكبير مع ماركس، أقر بوجود الصّراع الطبقيّ وأكد، في الوقت نفسه، أنّ المجتمع الرأسماليّ الصّناعي لا يكون من غير الصّراع الطبقيّ، لكنّه رفض أن يكون هذا الصّراع محرّكاً للتاريخ وفاعلاً في إحداث تغييرات جوهرية في بنية النظام الرأسماليّ، وعزّز ذلك برفضه القاطع أن تكون السّيادة لغير الطبقة البرجوازية وقد نصح هذه الطبقة بالدّفاع عن مصالحها والمحافظة على دورها القياديّ في المجتمع. وكان يعتقد أيضاً أنّها الطبقة الوحيدة المؤهلة لتحقيق التّقدم والحضارة في المجتمعات الإنسانية. وتجدر الإشارة في هذا السّياق إلى زيارة ماكس فيبر للولايات المتّحدة الأمريكيّة عام 1904 وإلى الاستقبال الحافل المهيّب الذي حظي به، ومن الواضح أن نظرياته لقيت انتشاراً واسعاً في الفكر والثقافة الأمريكيّين واحتلت نظريته البرجوازية مكانها السّامق في

1- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر، 2006. ص115

2- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص115

3- Max Weber, Basic Concepts in Sociology, op. Cit., p.9-29

الوسط العلمي الأمريكي، وقد اتخذت أفكاره منصة للدفاع عن الرأسمالية والهجوم العنيف ضد الماركسيّة والأفكار الاشتراكية<sup>1</sup>.

### 10-1- من مادية ماركس إلى مثالية فيبر:

شكل التناقض الأيديولوجي مقدّمة لتناقض أخطر وأكبر في المستوى الفكري الفلسفي. وفي هذا المستوى نجد أنّ ماركس فيبر يشيد نظريّة مناقضة تماماً لنظريّة ماركس في العلاقة بين البناء الفوقي والبناء التحتي. ومن المعروف أنّ ماركس قد رسّخ نظريته الاجتماعية في تأكيد أولوية البناء التحتي (علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج) ودوره في توليد البناء الفوقي (يتمثل في الأفكار والتصورات والمؤسسات ومختلف أشكال الوعي). و هو ما يعني أنّ البنية المادية في المجتمع تشكل أساس الأفكار والتصورات ومختلف أشكال الوعي، وقد تمثّل ذلك في قوله المشهور: "ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم بل وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيمهم". وبناءً على هذه الرؤية لأهمية الوجود الاجتماعي اتخذت الماركسيّة تسميتها بالمادية التاريخية، إذ تولى الجوانب المادية أهمية مطلقة في تحديد مسارات الحياة الفكرية.

وعلى التقيض، يعاكس فيبر هذه الرؤية ويذهب إلى أنّ التكوين الذهني الواعي يشكل التشكيلات الوجودية الاقتصادية والمادية. وقد تجلّت رؤيته هذه في نظريته حول العلاقة بين الدين والرأسمالية وهي الفكرة الأساسية لكتابه المشهور "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية". ويبدو لبعض الكتاب أنّ كلّ ما فعله ماركس فيبر هو أنّه قلب الماركسيّة رأساً على عقب. وإذا صحّ التعبير يمكن القول من وجهة نظر فيبرية: إنّ ماركس فيبر أوقف النظريّة الماركسيّة على رأسها بعد أن كانت تقف على قدميها: فالواقع الاقتصادي - بحسب فيبر - لا يحدّد الواقع الفكري السيكلوجي، بل على العكس من ذلك فإنّ الواقع الفكري هو الذي يحدّد الواقع الاقتصادي ويرسم منحنياته الأساسية. وعلى هذا الأساس وجد فيبر أنّ ظهور الرأسمالية كنظام اقتصادي اجتماعي ناجم عن التأثير الخلاق للقيم البروتستانتية، وليس العكس، كما تقول الماركسيّة، وهذا يعني أنّ الأخلاق والدين كما يرى فيبر يشكّلان الأصل في عملية التشكيل الاقتصادي والاجتماعي، وأنّ النظام الاقتصادي مجرد تجلّ وتجسيد للعوامل الثقافية السيكلوجية.

وفي مسار تأكيده هذه الرؤية النقيضة للماركسيّة حول أهمية البناء التحتي وألويته في تحديد مسار التشكيلات الاقتصادية، كرّس فيبر جهوده في دراسة البنى الفوقية في المجتمع للكشف عن تأثير العوامل الثقافية في النّمّو الاقتصادي. وذهب إلى الاعتقاد بأنّ الوعي الثقافي المتمثّل في القيم والأخلاق والمعتقدات لا يمكن أن يكون انعكاساً عفويّاً للواقع الاقتصادي، كما يعتقد الماركسيون، وقد ذهب إلى أكثر من ذلك إذ يرى بأنّ "المعتقدات والقيم أشياء واقعية، مثلها مثل القوى المادية، ومن الممكن أن تغبّر من طبيعة الواقع الاجتماعي"<sup>2</sup>. ويبدو أنّ هذا هو الهاجس الذي شغل تفكير فيبر ليعمل جاهداً على كشف النقاب عن تلك

1- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 118.

2- عبد الكريم الجندي، ماركس فيبر والتفسير الثقافي لمسألة التقدم والتنمية، الحوار المثمن، الحوار المثمن-العدد : 4972 -

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=490836> - 1 / 11 / 2015

المواقف الأخلاقية التي يصنعها الدين في المواقف الاقتصادية؛ لتتحكم في آخر المطاف في طبيعة النموذج والأسلوب التنموي لأفراد المجتمع"<sup>1</sup>.

وقد كرّس فيبر جهود هذا الكشف في "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" واستطاع إلى حدّ كبير أن يستجلي الدور الكبير الذي تمارسه العوامل الثقافية الأخلاقية والقيم والأفكار الدينية في تحديد طبيعة سلوك الأفراد داخل المجتمع، وتوليد نوع من النشاط الاقتصادي الرأسمالي. وها هو يقول في هذا الصدد: "إن بإمكان الدراسة الزاهنة أن تسهم في جانبها المتواضع، في تفسير كيفية تحوّل الأفكار إلى قوى تاريخية فعّالة"<sup>2</sup>، فالأفكار والمعتقدات والقيم تتفاعل وتتكامّل لتشكل قوّة ثقافية قادرةً على قولبة السلوك الاقتصادي والاجتماعي للأفراد وتحديد مسارات النمو الاقتصادي للرأسمالية.

ويصرّح فيبر دائماً بأنّ ثقافة المجتمع تشكل قوّة فاعلة في المجتمع وهي ليست مجرد قوّة سلبية ناجمة عن تفاعلات البنية التحتية في المجتمع، ومن الطبيعي، وفقاً لفيبر، أن تكون هذه القوّة قادرة على تحديد السمات العامة للسلوك الاقتصادي-الاجتماعي للأفراد والجماعات في آن واحد، ويصرّح في هذا المسار على أن التكوينات السيكولوجية للذهنيات القائمة في المجتمع تتجلى في صورة معتقدات وتصورات وقيم، وهي تقوم بوظيفة توجيه السلوك الاقتصادي والاجتماعي للفرد<sup>3</sup>.

## 10-2-وظيفة الوعي - تفسير العالم أم تغييره:

تتجلّى التناقضات الانعكاسية القائمة بين ماكس فيبر وماركس في الدور الخلاق للعلم والفلسفة في فضاءات التغيير والتفسير. يرى ماركس أنّ مهمّة المعرفة يجب ألا تتوقف عند تفسير العالم، بل يجب عليها تغييره وتوجيهه نحو الأفضل. وعلى خلاف ذلك يرى فيبر أنّ مهمّة الفكر يجب أن تتوقّف عند تفسير العالم لا تغييره. ومن المعروف أنّ ماركس قد عُرف برفضه اقتصار الوعي على الدور التفسيري للعالم، وهو الدور الذي دأب على ممارسته منذ القدم مبشراً بدوره الجديد الذي يحمله مسؤولية تغيير العالم لا تفسيره فحسب، وعلى النقيض من ذلك أراد له فيبر أن يقتصر على دوره القديم في التفسير، وطالب بأن يقتصر دوره على فهم العالم وتفسيره دون التبدّل والتغيير. وعلى هذه الصّورة غرّد خارج السرب الماركسي ووضع فكرته هذه نقيضاً كلياً لفكرة ماركس عن دور المعرفة في التغيير. ولأنّ فيبر قد أصر على وظيفة الفهم والتفسير للعلم والفلسفة وجردهما من وظيفة التغيير والتثوير استحق بجدارة لقب فيلسوف الفهم والتفسير والتأويل. وذلك على صورة النقيض لماركس الفيلسوف الذي أضاف للوعي مهمّة التّدخل والتأثير والتغيير وجعل من هذا الدور وظيفة حيوية أساسية للعلم والوعي والمعرفة الإنسانية.

1- عبد الكريم الجندي، ماكس فيبر والتفسير الثقافي لمسألة التقدم والتنمية، المرجع السابق.

2- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: محمد علي مقلد، مراجعة: جورج أبو صالح، نشر مركز الإنماء القومي لبنان، ص 58.

3- المرجع نفسه، ص 67.



ومن الواضح أن فيبر لم يطرح رؤيته الداعية إلى حيادية المعرفة واقتصارها على الفهم والتفسير بصورة عبثية، بل أسس لرؤيته تاريخياً وصقلها فكرياً بأدواته المنهجية التي تجلّت في نماذجه المثالية المقتصرة على فهم الظواهر الاجتماعية، دون التدخّل في مسارات حركتها مُقْصِياً إيّاها عن الغايات الإنسانية التي نجدها في تصوّرات ماركس. ومن البين الواضح أن فلسفة التفسير تتناقض مع فلسفة التغيير وتمضيان في اتجاهين متعاكسين متناقضين، وإن "التقنا على المقدمات فهما تفرقان في النتائج، وذلك بسبب الافتراق في المنهج"<sup>1</sup>.

وبالعودة إلى ماركس نجد بأن تصوّره عن دور الفكر في التغيير اتخذ طابعاً إنسانياً، إذ رام تحقيق العدالة ورفع الظلم عن المقهورين والمعذبين في الأرض، وإعادة الحقوق إلى الطبقة العاملة المسلوقة والمهوبة. ومن أجل هذه الغاية كان يلجّ على توظيف كلّ أشكال الوعي الإنساني على اكتشاف الحقيقة، ومن ثمّ توظيفها في إحداث التغيير المنصف والعاقل للطبقات الاجتماعية المهينة في التاريخ. وهذا الأمر أعطى لنظرية ماركس بعداً إنسانياً تفتقر إليه نظرية ماركس فيبر الذي تجاهل الأوضاع الاغترابية التي تعانيها الطبقات العمالية في ميدان العمل والإنتاج، ولم يلق بالأوضاع الإنسانية المتردية. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن ماركس قد منح المعرفة صبغة إنسانية لا نجدها في التفكير البرجوازيّ عند ماركس فيبر الذي كرّس نفسه دفاعاً عن مصالح الطبقة البرجوازية. وباختصار كان ماركس يبحث عن الحقيقة ليجعلها منصبة الانطلاق بحثاً عن الإنصاف والعدالة وحقوق الإنسان، ومن أجل هذه الغاية كرّس علم الاقتصاد والتاريخ والمادية التاريخية وجعل من هذه العلوم قوّة تتجه نحو الثورة والتغيير بحثاً عن العدالة الإنسانية المفقودة. وعلى النقيض من ذلك، رسّخ فيبر نموذجاً فكرياً جامداً، ونظرية معرفية، سعياً إلى فهم الظواهر التاريخية بوصفها ظواهر منفردة متفردة لا تتكرّر في التاريخ أو المجتمع، وصنع لها نماذج فكرية أراد أن تكون قادرة على ضبطها منهجياً واستكشاف مضامينها والغوص في أعماقها مرّة واحدة في تاريخ لا يعرف التكرار. ومع ذلك يمكن القول إنّ نظرية فيبر لم تكن حيادية إذا كان يتوخّى إبقاء الوظيفة المعرفية للعالم خارج سياقها التاريخي، حفاظاً على أوضاع الطبقة البرجوازية ومصالحها، ومن الواضح أنه كان يسعى إلى إبطال مقولة ماركس حول دور المعرفة في التغيير الاجتماعي.

وهنا يتفق فيبر مع ماركس بأن الرأسمالية لا يمكنها أن تكون النّظام الأمثل، ورغم ذلك رفض أن تكون الثورة البروليتارية ممكنة وأن تكون الحلّ المناسب لتجاوز سلبات النّظام الرأسماليّ. ورغم أهميّة هذا الأمر لم يقدّم أيّ اقتراح أو تصوّر حول البديل الممكن للرأسمالية ذات الصّندوق الحديديّ الذي ابتلع الإنسان والمجتمع في بعد استهلاكيّ إنتاجي واحد.

1- لوران فلوري، ماركس فيبر، ترجمة: محمود علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص12.

## 10-3- من المادية التاريخية إلى المثالية المادية:

رفض ماكس فيبر فكرة التطور الماركسية وما تنطوي عليه من قوانين جدلية. ومن هذا المنطلق، رفض أولية العامل الاقتصادي وأعطى هذه الأولوية للأفكار والتصورات. وفي سياق ذلك تفادى أحادية التفسير المادي للتاريخ وانطلق يحفر وينقب في تأثير العوامل الثقافية في نمو الاقتصاد وتطور الرأسمالية، "واضحاً نفسه لا في مواجهة ماركس فحسب، بل في مواجهة الماركسية" المبتدلة التي أكدت أولية العامل الاقتصادي بصورة ميكانيكية<sup>1</sup>.

عُرف عن ماركس رفضه أن يكون الوعي المجرد قادراً على توليد الوجود المادي الاقتصادي والاجتماعي على نحو كلي وشمولي وقد أكد هذا الأمر في كتابه (نقد نظرية الحق عند هيغل) وأقر أن الوعي لا يفسر دوافع الإنسان. لأنها تتحدد جوهرياً بالواقع الاقتصادي والاجتماعي، "ورفض في الوقت نفسه نظريات الهيغليين الشباب في كتابه (أطروحات حول فيورباخ) لأنها اكتفت بتفسير العالم، دون تقديم أطروحات عملية لتغييره"<sup>2</sup>. وعلى خلاف ذلك، يرى ماكس فيبر أنه لا يمكن تفسير سلوك الإنسان ودوافعه بوصفهما انعكاساً آلياً للعوامل الاقتصادية إذ يعتقد أيضاً بأهمية المتغيرات الثقافية ويعطي أهمية كبيرة للعقائد والقيم والتقاليد في إحداث عملية التغيير الاقتصادي والاجتماعي. وعارض في كتابه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) أولوية الاقتصاد الماركسية في تشكيل الوعي والتكوينات الثقافية الفوقية. وذهب إلى أبعد من ذلك مؤكداً أن وجود الطبقات الاجتماعية ليس نتاجاً لعلاقات التملك وأنماط الإنتاج الاقتصادي، فهي في رأيه تشكلت في رحم اقتصاديات السوق في بوتقة حركته وآليات اشتغاله. وعلى هذا الأساس يهاجم المادية التاريخية قائلا: "وحدها المادية التاريخية الساذجة من تفترض أن الأفكار هي انعكاس للظروف الاقتصادية". وفي سياق آخر يقول "إن ما يُعرف بـ "التصور المادي للتاريخ" - في معناه القديم البدائي والعبقري كما ورد في "البيان الشيوعي" - لا يُمارس في أيامنا أي ضغطٍ إلا على بعض الجهلة والهُواة"<sup>3</sup>.

ويشير ريمون آرون في كتابه "مراحل الفكر السوسيولوجي" إلى أن ماكس فيبر في دراسته لدور الأخلاق البروتستانتية وتأثيرها في بزوغ النظام الرأسمالي كان يريد أن يؤكد أمراً في منتهى الأهمية وهو أن سلوك الأفراد في مختلف المجتمعات يتحدد بتصورهم عن العالم والوجود، وتُعدّ المعتقدات الدينية وتفسيراتها أهم وأخطر التصورات التي تؤثر بشكل مباشر في السلوك الاقتصادي والاجتماعي للأفراد<sup>4</sup>. ومن الملاحظ أن فيبر لم يهتم بالجوانب الإيمانية للدين، بل اكتفى بدراسة الجوانب الأخلاقية والقيمية وتأثيرها في السلوك الاقتصادي والاجتماعي.

<sup>1</sup> - لوران فلوري، ماكس فيبر، مرجع سابق، ص 13.

<sup>2</sup> - محرر، الصراع الفكري بين ماكس فيبر وكارل ماركس، عربي بوست، 2016/4/3. <http://bitly.ws/zZcm>

<sup>3</sup> - نقلاً: عن براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

<sup>4</sup> - المحفوظ السملالي، أصول النظام الرأسمالي بين ماكس فيبر وكارل ماركس، كوة، 21/ أغسطس 2022.

<http://bitly.ws/zZdg>

### 10-3-1- تضادّ الفكر والواقع:

لو أخذنا العلاقة بين الفكر والواقع لوجدنا أن الاختلاف بين الرجلين كان في الأولوية وليس في الأهمية. فماركس لم يتجاهل أبداً دور البناء الفوقيّ في التّغيير وقد دعا على هذا الأساس الفلاسفة إلى تغيير العالم بدلاً من تفسيره. وكان دائماً يركّز على أهمية البناء الفوقيّ في عملية التّحوّل الاجتماعيّ والسياسيّ، وفي عملية الانتقال التاريخيّ من تشكيلة اجتماعيّة إلى أخرى. ويمكن القول: إنّ ماركس أعطى للبنيان الفوقيّ أهمية خطيرة في التّاريخ، وإن كان يعطي للبعد الاقتصاديّ للبنية المادّيّة في المجتمع الأوليّة الصّارخة في عملية التّغيير وفي عملية تشكّل الوعي. وقد تجلّى ذلك في مقولته المشهورة التي تنصّ على أنّ الوجود الاجتماعيّ هو الصّانع الأساسي للوعي: ليس وعي النّاس هو الذي يحدّد وجودهم، بل وجودهم الاجتماعيّ هو الذي يحدّد وعيهم "وهذا القول لا يتعارض مع أهمية البناء الفوقيّ في عملية التّغيير، وقد ركّز ماركس كثيراً على دور الوعي في مراحل تاريخيّة من مثل: الثّورات الاجتماعيّة، والنّضال الطّبقيّ بوصفه حركة واعية في التّاريخ الإنسانيّ.

وكذلك فإنّ ماكس فيبر، رغم تأكّده أولويّة الوعي في التّغيير الاقتصاديّ، لم ينكر أبداً أو يتنكّر لدور العامل الاقتصاديّ في التّغيير، وقد أكّد مراراً وتكراراً أهمية هذه العوامل ودورها الكبير في التّغيير الاجتماعيّ، ويتّضح ذلك في البحث الذي أجراه في عام 1869، فقد أكّد فيه دور العوامل الاقتصاديّة في سقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة، دون الإشارة إلى تأثير العوامل الثّقافيّة والروحيّة<sup>1</sup>.

### 10-3-2- الدّين والحضارة:

لا يخفى على أحد النّظرة السّلبية التي قدّمها ماركس عن الدّين في مختلف أعماله، إذ ينظر إليه بوصفه أيديولوجيا محايدة لهيمنة الطّبقيّة في التّاريخ، ولم يرّ فيه أكثر من أيديولوجيا طبقيّة في أبسط تجلّياته وأكثرها شمولاً. فهو مضادّ للحضارة وأيديولوجيا اغتصابيّة، لذلك لا غرو أن يعرفه بأنّه: "زفرة المضطّهدين"، ومظهر من مظاهر استلاب الإنسان، وشكل من أشكال الأيديولوجيا التي تستخدمها السّلطة للسيطرة على النّاس".

وعلى النقيض من ذلك، يرى فيبر أنّ الدّين يؤدّي دوراً صانعاً للحضارة ومبشّراً بالحدّثة، وقد اتّضح هذا الأمر في دراسته حول الأخلاق البروتستانتيّة والروح الرأسماليّة. فقد أبرز كما أسلفنا أن المسيحيّة البروتستانتيّة وحدها هي الوعي الصّانع للعقلانيّة الرأسماليّة، وهذا لا ينسحب على الأديان الأخرى مثلاً لكونفوشيوسيّة والبوذيّة واليهوديّة والإسلاميّة التي أدّت دوراً كاجراً لتقدّم النّظام الرأسماليّ.

وتأسيساً على ما تقدم، يمكننا القول إنّ نظريّة فيبر تتفرد بأنّها ركّزت على المكوّن الدّينيّ ودوره في عمليّتي التّغيير الاجتماعيّ. ومن هذا المنطلق وجّه نقده التّقويضيّ العنيف للتّصوّر الماركسيّ حول ثانويّة البناء الفوقيّ لأنّ الدّين، كما جرت الإشارة، يقع في عمق المكوّنات الثّقافيّة للبناء الفوقيّ الذي يتحدّد ويرتسم على مقاييس البنية التحتيّة. وفي سياق هذا التّضادّ مع الفكرة الماركسيّة لجدل العلاقة بين البنائين الفوقيّ

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 96.

والتّحتي، يقدّم فيبر تفسيراً مغايراً، إذ يفسّر الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمال تفسيراً ثقافياً ودينيّاً<sup>1</sup>. وقد عمل على تأسيس منهجية مبتكرة للبحث في العلاقة بين الدّين والحضارة، واستطاع أن يبرز أهميّة القيم والمفاهيم والتّصوّرات الدّينية في التّأثير في المجتمع وأن يرسم مسارين أساسيين لتأثير الدّين في علاقته بالرأسمالية: يتمثل الأوّل في الكشف عن إسهام المسيحية البروتستانتية الكالفينية في تشكيل الرأسمالية الحديثة، ويتمثل الآخر في كشف القيم الدّينية التي عطلت حركة التّقدّم الرأسمالي في الديانات الأخرى مثل الكونفوشيوسية والبوذية والإسلامية والمهودية.

ومن الواضح أنّ فيبر وجد في دراسته هذه منطلقاً لرفض نظرية ماركس المادّية الذي كان ينظر إلى البروتستانتية بوصفها أيديولوجيا الرأسمالية لأنّ الدّين ما هو إلا انعكاس للوضع الاقتصادي في المجتمع. ومن جديد يعكس فيبر القضية ليعلم أنّ الأخلاق الدّينية - البروتستانتية الكالفينية هي التي شكّلت المقدمات الأساسية والمنطلقات الحيويّة لنمو الاقتصاد الرأسمالي الحديث في الدّول الغربيّة<sup>2</sup>.

10-3-3- مفهوم الاغتراب:

شكّل مفهوم الاغتراب الرأسمالي أحد القضايا الجدلية بين الرّجلين اللّذين يقرّان بالوضع الاقتصادي الاغترابيّة للرأسمالية، لكنّهما يختلفان أيديولوجياً في تحديد ماهية هذا الاغتراب وخلفياته الوجودية. وعلى هذا النّحو يتفق الرّجلان في نظرتهما إلى الرأسمالية بوصفها قوّة استلابيّة اغترابية وأنّها تشكّل الوضعيّة القاتمة التي يفقد فيها الإنسان جوهره الإنساني، ويختلفان في تحديد عوامل هذا الاغتراب. ففي الوقت الذي يرى ماركس أنّ الاغتراب الإنساني الطّبيقيّ ناجم عن الاستغلال الرأسمالي للعمّال والفقراء، ونتاج لفائض القيمة وعدم المساواة الاقتصادية بين الطّبقات الاجتماعيّة، يرى فيبر أنّ الاغتراب الاجتماعيّ ناجم بالضرّورة عن الإكراهات البيروقراطية للمجتمع الرأسمالي الذي يضع الإنسان في أقفاص العقلانية الفولاذية المغلقة التي تنمو فيها القواعد والقوانين والتنظيمات البيروقراطية المتصلّبة، فتؤدّي إلى عزلة الإنسان وسقوطه في مستنقع الاغتراب والسلبية، ويتحوّل في النهاية إلى مجرّد آلة أو "عزقة" في دولاّب الرأسمالية البيروقراطية الجبّارة. وفي أتون هذا القفص الحديديّ البيروقراطيّ يتحوّل الإنسان إلى مجرّد رقم يمكن حسابه من غير قيمة إنسانية ومن غير احتساب لكيانه الإنسانيّ الأخلاقيّ. ويبين فيبر أنّ "العمل ضمن المؤسّسات البيروقراطية الكبرى سيؤدّي إلى تشعب التّخصّصات وتكرار روتينيّ للعمل، وهذا النّظام الذي يسعى لوضع قواعد وتنظيم لكلّ شيء، سيحطّم الرّوح الإنسانيّة في نهاية الأمر"<sup>3</sup>. وباختصار الرأسمالية قوة جبّارة اغترابية بالنّسبة للرّجلين ولكنّ الاختلاف الجوهريّ في عوامل الاغتراب وليس في جوهره، فالاغتراب الماركسيّ استلاب لحقوق الإنسان واقتطاع الفائض من عمله واستغلاله من قبل الطبقة البرجوازية، بينما يرجع فيبر هذا الاغتراب إلى الممارسة البيروقراطية، وهو في ذلك يخفي أوجاع العمّال واستغلال الطّبقات المهيضة

1- المحفوظ السملالي، أصول النظام الرأسمالي بين ماكس فيبر وكارل ماركس، مرجع سابق،

2- انظر: براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة أبي بكر باقادر، دار القلم، بيروت، ط1، 1987، ص25.

3- طارق سرحان، العقلانية في علم الاجتماع، لارا بروف، 17 أبريل 2021. <http://bitly.ws/zFyv>

في التاريخ، فالبيروقراطية لا يمكنها أن تشكل قوة اغتريبية لجميع الطبقات، بل سيكون تأثيرها أكبر في الطبقات المهيضة المستغلة تاريخياً. فالبيروقراطية لا يكون تأثيرها في ربّ العمل والعمّال متكافئاً على حدّ سواء، بل سيكون أشدّ إكراهاً وإيلاً على العمّال منه على أرباب العمل الذين يصنعون هذا الرّوتين بأنفسهم للمحافظة على مصالحهم وامتيازاتهم.

ومن الواضح أنّ ماركس يرى أنّ الاغتراب يرتبط بالأوضاع الاقتصادية والصّراع الطبقيّ، إذ يشكّل استئثار الرأسماليين بالفائض المتراكم من الأرباح السبب الرئيس للغربة والعجز والاغتراب. وعلى خلاف هذه الرّؤية، يربط فيبر هذا الاغتراب بمفهوم "القفس الحديدي" ويراها نتاج العقلنة البيروقراطية الطّاغية التي تجعل من تحقيق النّجاح الماديّ الهدف الأوّل والتهائيّ للإنسان. في غمرة نظام بيروقراطيّ يتحوّل فيه النّاس إلى طاقة استهلاكية في دورة الإنتاج الرأسماليّ، وذلك على نحو يفقدون فيه هويّتهم الإنسانيّة ويغرقون في أوضاعهم الاغترابية.

### 10-3-4- مفهوم الطبقة:

يتفق الرّجلان على حضور الصّراع الطبقيّ في قلب المجتمع الرأسماليّ، لكنّهما يختلفان حول بنية هذا الصّراع وطبيعته ووظيفته. يقرّ فيبر كما ركس بوجود الطبقة والصّراع والطبقيّ في النّظام الرأسماليّ ويذهب إلى أنّ الطبقة مجموعة من الأفراد الذين يأخذون مكانهم في موقع اقتصاديّ واجتماعيّ متمائل. وتمكّن الوضعية الطبقيّة لأفرادها مستويات من الحياة تضمن لهم إشباع حاجاتهم الماديّة والثّقافيّة والشّعور بالرّضى. وهذا التّصوّر لا يختلف في جوهره كثيراً عن التّصوّر الماركسيّ للطبقة، بوصفها جماعة من النّاس تحتلّ موضعاً متمائلاً نسبياً في نظام الإنتاج الاجتماعيّ. ومع ذلك يؤخذ على فيبر أنّه حاول تسطيح هذا المفهوم وتفريغه من مضمونه الحيويّ الاقتصاديّ القائم على التناقض الطبقيّ. ويتجلّى هذا التّسطيح في محاولة فيبر وأنصاره اعتماد مؤشرات سطحيّة للدلالة على الوضع الطبقيّ مثل طريقة الأفراد في الاستهلاك والثّقافيّ والسلوك الأخلاقيّ وغير ذلك من المؤشرات التي تخرج عن جوهر التّصنيف الطبقيّ. وقد بالغ بعض أنصار فيبر في تسخيف مؤشرات الانتماء الطبقيّ، كما فعل تلميذه لوجد وارن (L. Wamer) الذي جعل من شكل الحذاء الذي يرتديه الفرد، ولونه مؤشراً من مؤشرات الانتماء الطبقيّ. لكنّ المهمّ في الأمر كما يذكر عبد الباسط عبد المعطي أنّ فيبر يتفق مع ماركس جوهرتياً حول أهميّة "الاشتراك في المصالح كأساس لوجود الطبقة، وقد وسّع من هذه المصالح لتشمل أشياء كثيرة، لكنّها لا تخرج في التّحليل العامّ والأخير عن ملكيّة الأصول الرأسماليّة"<sup>1</sup>.

وإذا كان الرّجلان يقرّان بوجود الصّراع الطبقيّ ويريان أنّه مكوّن أساسيّ من مكوّنات الرأسماليّة فإنّهما يختلفان جذرياً في موقفهما من الصّراع الطبقيّ؛ يرى ماركس أنّ الصّراع الطبقيّ هو المحرك الأساسيّ في التاريخ، بينما يخالفه ماكس فيبر تماماً، ويرى أنّ هذا الصّراع صفة لازمة في الرأسماليّة من أجل استمرارها، وهو يشكّل ديناميّة داخلية للمحافظة على وظائفها الداخليّة وأنّه لا يمكن له، بأيّ حال من الأحوال، أن

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 96.

يقود إلى التغيير الذي يراه ماركس. ويذهب "ألبرت سالون A. Salomon" إلى أنّ فيبر اجتهد في رسم إمكانيات حلّ الصّراع، وأنكر قدراته الدّافعة نحو التّغيير، فقد رأى أنّ الصّراع يمكن أن يتطوّر تطوّراً جدلياً دينامياً، بمعنى أنّ وجوده لا يحول دون بقاء المجتمع واستمراره، فتغيّره تماماً أمر لا يحدث إلّا في حالات استثنائية<sup>1</sup>. نخلص في النّهاية إلى أنّ سوسيولوجيّة ماكس فيبر تجد قوّتها النّظريّة في البعد العقديّ الدينيّ على غرار التّفسيّرات الميكانيكيّة المادّيّة للماركسيّة، المؤطّرة بقوانين ديايكتيكيّة حتميّة ونظرتها السّببيّة للوجود والكون والاقتصاد وقوانينه<sup>2</sup>.

#### 10-4- تدوير الزّوايا:

رغم احتدام الصّراع بين الاتّجاهين الماركسيّ والفيبريّ ووضوح التّناقض الشّديد في مختلف التّوجّهات والاتّجاهات، فإنّ الباحث المدقّق لا يعدم الوسيلة في ملاحظة وجود كثير من النّقاط المشتركة من حيث الجوهر والمختلفة من حيث المنهج والشّكل والمظهر. وفي هذا السّياق، يرى لوران فلوري أنّ التّباين والتّناقض بين ماركس وماكس فيبر لم يكن قطعياً ونهائياً بل كانا "متّفقين حول كثير من الأفكار المتعلّقة بالرأسماليّة وآليّاتها وعوامل نشوئها واشتغالها، ولا سيّما حول دور الملكيّة الخاصّة والتّشويّ والتّفسير الاقتصاديّ للأخلاق الدّينيّة، ودور المصالح المادّيّة والفكريّة في تحديد سلوك البشر... إلخ. لكنّهما كانا متناقضين في المنهج تناقضاً كلياً أي متناقضين في توظيف هذه الأفكار"<sup>3</sup>.

ومن المناسب في هذا السّياق أن يقال إنّ نظريّتيّ ماكس فيبر وماركس حملتا كثيراً من التّفسيّرات الحديّة القطعيّة التي يرفضها كلّ منهما، فعلى سبيل المثال غالباً ما يشار إلى أنّ ماركس قد أعلن أنّ البناء الفوقيّ يتحدّد بصورة انعكاسيّة آليّة عن البناء التّحتيّ. وفي هذا القول مغالطة كبيرة؛ لأنّ ماركس وإنجلز أكّدا مراراً وتكراراً وجود علاقة جدليّة بين الجانبين، وأنّ البناء الفوقيّ يؤثّر كثيراً في البنية التّحتيّة، ولا سيّما في مراحل التّغيير والتّثوير، ومن هنا فإنّ القول بالانعكاس الآليّ للبناء الفوقيّ بوصفه صورةً منعكسةً آليّة عن البناء التّحتيّ مقولة لا تحتمل الصّواب في الفكر الماركسيّ.

وكذلك الأمر بالنّسبة لفيبر، فإنّه لم يذهب إلى قطعيّة أن تكون الأفكار الدّينيّة سبباً وحيداً لانتصار الرأسماليّة، بل كان يؤكّد أنّها من أهمّ العوامل، والدّليل وجود أشكال قديمة من الرأسماليّة لا علاقة للدّين في نشأتها. وهذا يعني أنّ نشأة الرأسماليّة لا تُعزى بالكامل إلى الأخلاق البروتستانتية، بل إلى عدّة عوامل مادّيّة ومعنويّة. وعلى هذا الأساس يعلن ماكس فيبر أنّه لا يسعى لاستبدال التّفسير المادّيّ للتّاريخ بتفسير مثاليّ آخر، ولا يريد أن يقع في هذه المصيدة الفكريّة الأحاديّة، ويعلن أيضاً أنّ البروتستانتية ليست علّة كاملة لظهور الرأسماليّة، يقرّر في المقابل بوجود علاقة جدليّة تفاعليّة بين الأخلاق البروتستانتية

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 96.

2- المحفوظ السملالي، أصول النظام الرأسمالي بين ماكس فيبر وكارل ماركس، كوة، 21/ أغسطس 2022.  
<http://bitly.ws/zZdg>

3- لوران فلوري، ماكس فيبر، ت: محمود علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص11.

والرأسمالية، ويؤكد أنّ التعاليم البروتستانتية في العقيدة الكالفينية الداعية إلى العمل والكسب كانت سبباً أساسياً في تطوّر الرأسمالية بوصفها منظومة اقتصادية نشطة، ولم تكن علّتها الوحيدة. وهذا يعني أنّ الكالفينية لم تكن سبباً كافياً لنشوئها، بل كانت أحد أهم أسباب نشوء الرأسمالية الغربية بصورتها العقلانية. وبعبارة أخرى "لم يَزْم إلى استبدال التفسير المادّي للرأسمالية الحديثة -أو للحضارة والتاريخ عموماً- بأخر روحاني لا يقلّ عنه أحادية"<sup>1</sup>. ولذلك نراه يتساءل بصيغة الإنكار: "هل من الضروري الاحتجاج على أنّ هدفنا ليس أبداً استبدال تحليل سببيّ "مادّي" حصراً بتأويل روحانيّ للحضارة والتاريخ، تأويل لن يكون إلا كغيره أحاديّ الجانب؟! فإنّ كلاً منهما [التأويلين] يُسيء إلى الحقيقة التاريخية"<sup>2</sup>. وفي هذا السياق أيضاً يقول: "لقد حاولنا ببساطة أن نُحدّد الحِصّة التي تعود إلى العوامل الدّينية، من بين العوامل العديدة التاريخية المعقّدة التي أسهمت في تطوّر حضارتنا الحديثة الموجهة خصيصاً نحو الحياة الدّنيا"<sup>3</sup>.

يرى كثير من المفكرين اليوم أنّ ماكس فيبر لم "يسقط في القول بحتمية العلاقة بين الدّين والنّظام المجتمعيّ، بل يرى أنّ العلاقة بينهما هي علاقة انسجام وتناغم لا علاقة سببية حتمية"<sup>4</sup>. والقول الفصل في ذلك: "إنّ ماكس فيبر حينما بحث عن الوعي والروح الرأسماليين، وعن سبب اختصاصه بالدّول الأوربية وجده ثابواً في التّزعة البروتستانتية الكالفينية تحديداً، وهي التي كان لها الدور الحاسم في تحفيز الإنسان وحثّه على العمل، فجعلت منه أمراً واجباً، بل طقساً تعبدياً مقدساً يتقرّب به الفرد من الله إلى درجة أنّها اشترطت الفوز بالأخرة بالنّجاح الاقتصاديّ في الدّنيا"<sup>5</sup>.

ويمكننا القول في هذا السياق، إن ماكس فيبر أراد الهروب من الماركسيّة لكنّه سقط في دوامتها، وأقلّ ما يمكن القول إنّّه كان ماركسياً انقلابياً، وقد لا يكون غربياً القول: إنّّه لولا ماركس لما كان ماكس فيبر؛ لأنّ الماركسيّة شكّلت محور حياته وتفكيره، رغم رغبته في الانفصال والمشاكسة والانقلاب، وهذا لم يزدّه إلا اندماجاً في الماركسيّة والتّلاحم مع أفكارها، وإن يكن بطريقة المعاكسة والتّناقض. وفي هذا الأمر يقول ارفنج زاتيلن " إنّ ماركس كان بالنّسبة «لفيبر» وغيره من الباحثين شبحاً ظلّوا يحاكونه ويحاجّونه، وكان مصدر إلهامهم سواء أقلّده أم نقدوه، وهناك آراء غير قليلة ترى أنّ «فيبر» بدأ ماركسياً، لكن ذلك لم يسعفه ولم يضعه في مكانته التي تطلع إليها، فانتهى إلى عكس ما بدأ، فكان له في الأخير ما أراد من شهرة"<sup>6</sup>. ويمكن القول في نهاية هذه الدّراسة: إنّ الجهود الفكرية الكبيرة التي قدّمها فيبر للفكر الإنسانيّ تأخذ صورة انقلاب على التّظرية الماركسيّة وتصوّراتها. وهذا الانقلاب بذاته كان على درجة كبيرة من الخصوبة الهائلة التي أضافت وأثّرت في الفكر الإنسانيّ المعاصر.

1- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- نقلا عن: المرجع نفسه.

4- المحفوظ السملالي، أصول النظام الرأسمالي بين ماكس فيبر وكارل ماركس، مرجع سابق.

5- المرجع نفسه.

6- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، عالم المعرفة، العدد

44، الكويت، 1981، ص 96.

## 11- رؤية نقدية لماكس فيبر وأعماله:

شكلت أعمال ماكس فيبر دريئة للجدل والنقد العلميين على مدى القرن الماضي، وما زالت نظريته السوسيولوجية تشكل موضوعاً ساخناً للنقد المعرفي الذي لم يتوقف حتى اليوم. ومن الواضح أن التعقيد المعرفي الكبير في نظرياته والتنوع الفكري لأعماله واشتغاله في مجالات فكرية مختلفة، جعل من مهمة النقد العلمي مهمة صعبة ومعقدة أمام الباحثين والمفكرين. وقد زاد من هذه الصعوبة الأسلوب اللغوي المجازي المصنوع بالطابع الرمزي والمتشعب بالطابع الفلسفي الذي اعتمده فيبر في كتابته أعماله، ويضاف إلى ذلك صعوبة الترجمة وتعقيداتها من الألمانية إلى اللغات الأخرى، وفوق ذلك كله أن أعماله لم تكن قد اكتملت قبل وفاته وقد قامت زوجته وبعض من أسرته بجمع أعماله وطباعتها ونشرها بعد وفاته. وهذه الحثيئات كان لها دور كبير في التنافر النقدي الذي وجه إلى ماكس فيبر ونظرياته، فقد تأرجحت الموجات النقدية التي تعرضت لها أعماله إلى تدرجات تبدأ من الهجوم الأيديولوجي العنيف ضد فيبر وأفكاره، ولا سيما من قبل الماركسيين السطحيين لتنتهي إلى التمجيد الرسولي بأفكاره وتصورات، وزاد من حدة هذا النقد وتطرفه الموقف الأيديولوجي الصريح لماكس فيبر الذي أعلن فيه وفاءه وولاءه المطلق للبرجوازية الرأسمالية في أوروبا وأمريكا، وجعل من نفسه مدافعاً شرساً عن مصالح الطبقات الرأسمالية دون سابق إنذار.

ومن أكثر الأمور خطورة في عملية النقد الموجهة إلى نظريات فيبر تتمثل في أن معظم الباحثين والدارسين كانوا قد تناولوه دائماً في معترك المقارنة مع الأنداد والخصوم من المفكرين العمالقة، أمثال ماركس ودوركايم. وهذا هو الأمر الذي جعل من النقد فيه كثير من التحيزات العلمية والفكرية. وهذا هو الأمر الذي أشار إليه لوران فلوري بقوله: "إن ماكس فيبر لم يُقرأ أبداً لذاته: جرت قراءته لفترة طويلة بصفته نقيضاً لدوركايم أو نقيضاً لماركس أو نقيضاً لهيغل (Hegel)، أو نقيضاً لبوبر (Popper) وجرى توظيفه من قبل علماء اجتماع خلال عملهم على بلورة نظرياتهم الخاصة"<sup>1</sup>. وقد شكلت هذه الوضعية معضلة معرفية حقيقية حجت كثيراً من الزوايا القضايا المهمة في تفكير فيبر وفي نظرياته السوسيولوجية المهمة.

ومن الملاحظات النقدية التي وجهت إلى فيبر أنه بالغ كثيراً في النظر إلى الأخلاق البروتستانتية بوصفها المحرك الأساس لنمو النظام الرأسمالي، ذاهلاً عن أن ثمة عوامل أخرى ساعدت، إن لم تكن قد حركت عجلة نمو الرأسمالية مثل: انفصال العمل اليدوي عن العمل الجري، وتدفق المعادن والمواد الأولية والنقود، وتطور النظام المصرفي وما رافق ذلك من تطورات علمية وثقافية وتكنولوجية... إلخ"<sup>2</sup>. وقد ذهب كثير من النقاد إلى أن الذهنية الاقتصادية الإيجابية للعمل والإنتاج واحتساب الزمن والميل إلى الربح والمحافظة على المال كانت قد ظهرت قبل ظهور الذهنية البروتستانتية الكالفينية، وهي الذهنية التي يعدها فيبر أصلاً في نشأة الرأسمالية. وقد يكون من الممكن جداً أن تكون الذهنية البروتستانتية قد نشأت تحت تأثير الذهنية الاقتصادية للرأسمالية.

1- لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة: محمود علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2008، ص21.  
2- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مجلة حكمة، 2021/6/21. <http://bitly.ws/zoxK>



وقد أخذ كثير من النقاد على ماكس فيبر نزعته المثاليّة المفرطة التي تجلّت في مقولاته حول الأخلاق البروتستانتية، وهي نمط مثاليّ يعود في أصله إلى مثاليّة هيغل، الذي كان يرى "أنّ لكلّ حقبة تاريخية رُوحها الخاصّة بها، والذي يشتمل على مجموعة من النظرات التفسيريّة"<sup>1</sup> وهو الأمر الذي استلهمه فيبر فجعل من الأخلاق البروتستانتية وذهنيّتها الاقتصادية روحاً محرّكة للرأسماليّة العقلانيّة الجديدة.

يعيب كثير من النقاد على فيبر نظريته العنصريّة التي تقول بالتفوّق الغربيّ في مجال العقل والعقلانيّة، وقد أشار في أكثر من موقع، في مختلف كتاباته، إلى تفرّد العقلانيّة الأوروبيّة وتميّزها عن باقي الشّعوب والأمم، ولم يخف أبداً تعصّبه الواضح للحضارة الغربيّة، وتمجيده للعنصر الأوروبيّ، وذمّه إلى الاعتقاد بأنّ الغرب يتميّز بنمط من العقلانيّة التي يتفرد بها عن مختلف شعوب العالم.<sup>2</sup> يرى فيبر في هذا السياق أنّ العلم بصيغته الحديثة نشأ في البلدان الأوروبية دون غيرها، ولم ينكر في السياق ذاته وجود الحكمة الفلسفيّة والأهوتيّة في بعض الثقافات الأخرى، كما هو الحال في الثقافة الهنديّة والصينيّة والفارسيّة. ومن يعتدل في القول ليرى أنّ المعرفة في هذه البلدان لم تتوجّ بالعلوم البرهانيّة، من مثل: الرياضيات، والعلوم، والعقليّة ولم تقم على تجارب علميّة.

ويشار أيضاً إلى أنّ رجال الدين الكاثوليك قد هاجموا فيبر بسبب أطروحته التي يصف بها الكاثوليكيّة بمذهب الجمود والتطّير والسكون والتّواكل والانفصال عن العقلانيّة. وفي السياق نفسه هاجمته الكنائس البروتستانتية، ولا سيّما اللوثرية الذين رفضوا أطروحته التي تُمجّد التقويين والكالفينيين، ووجدوا في هذا الأمر نوعاً من التّجّي والظلم الذي نال من دورهم في عمليّة الإصلاح الدينيّ والسّياسي.

ويشير كثير من النقاد إلى شطحات فيبر المثاليّة التي ركّزت على إبراز أهميّة الجوانب الدّانيّة في الحياة الاجتماعيّة التي تتجلّى في دوافع النّاس السّيكولوجيّة ونزعاتهم الفرديّة إلى درجة اقتراب فيها من الإيمان بالنزعة السّيكولوجيّة في علم الاجتماع أو في دراسة الظواهر الاجتماعيّة. كما يؤاخذ على المبالغة في التّركيز على دور الفرد في التّاريخ، وهو الدور الذي يتجلّى في دور الزعيم الكارزميّ الملهم الذي قد يسجّل حركة في التّاريخ ويحدث تغييراً في مساراته.

ويسجّل على فيبر أنّه قد أفرط وبالغ في تقدير أهميّة القيم الدّينيّة والثّقافيّة في تفسير حركة التّاريخ، وقد دفعه هذا التّأكيد إلى التّنكّر للقانونيّات التي تحكم حركة المجتمع والتّاريخ، وقد رفض في مسار ذلك أن يكون للمجتمع قوانين تسيّره وتحكمه، وأنّ الظواهر الاجتماعيّة ظواهر تاريخيّة متفرد لا يمكن أن تتكرّر مرتين. ومن الواضح أنّه رفض وجود تحليل علميّ قانونيّ مطلق للثقافة أو للظواهر الاجتماعيّة. وكان لموقفه هذا أثر كبير في نزع الموضوعيّة عن العلوم الإنسانيّة بما فيها علم الاجتماع، واستطاع أن يولّد تياراً سوسيوولوجياً يقوم على الآراء والنّزعات الفرديّة، وكان لهذا أثر كبير في عمليّة تطوّر علم الاجتماع على أسس موضوعيّة.

1- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

2- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مرجع سابق، ص 14.

ومن أهم الانتقادات التي وجهت إلى نتائج فيبر في "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" أنه درس مرحلة محدّدة في تاريخ أوروبا، ولم يدرج هذه الظاهرة التي تجلّت في مناطق أوروبية كثيرة في إيطاليا وفي مختلف أنحاء العالم.

يعتقد كثير من النقاد أنّ سوسولوجيا فيبر تدور في فلك القيم الفردية والداتية، وأنّ السوسولوجيا التي قدّمها تتحرّك جوهرياً في الأنماط الداتية، وتدور حول القيم الفردية الغارقة في مستنقع الداتية التي تفقد العلم موضوعيته واستقلاله. ويرى كثير من النقاد أنّ هذه النزعة الفردية الداتية المتشعبة بالطابع السيكلوجي قد فعلت فعلها في الدفاع عن المشروع الرأسماليّ، وعن أيديولوجيا الطبقات البرجوازية ضدّ الطبقات العمالية التي تتعرّض لأقصى أشكال القهر والاستغلال في الماكينة البرجوازية الضخمة.

ومن المآخذ الكبرى على ماكس فيبر أنّه انحاز كلياً على نحو أيديولوجيّ، دون سابق إنذار ودون خجل أو وجل، مع الطبقة الرأسمالية ومصالحها وامتيازاتها ضدّ الطبقات العمالية والفقيرة، ولم يتفاعل أبداً مع هموم الطبقات الفقيرة المسحوقة والمغلوبة على أمرها وشجونها، جاعلاً من نفسه وحشاً أيديولوجياً لا يرحم الفقراء ومدافعاً عن الأغنياء ومصالحهم وقدرتهم على سحق المقهورين والمظلومين، وهنا يبرز الطابع الإنسانيّ لكارل ماركس الذي كرّس حياته وفكره من أجل العدالة والحقّ دفاعاً عن مظلومية الطبقات المهينة. وبالمقارنة فإنّ الطابع الأيديولوجيّ الوحشيّ قد غلب في فكر ماكس فيبر، إذ لم يتطرق يوماً إلى آلام المعدّبين وشجونهم وهمومهم، وتجاهل حقوقهم منافعاً عن الظالمين ومنتصراً للقاهرين. وباختصار، أعلن فيبر التزامه الأيديولوجيّ بالنظام الرأسماليّ وبالغ في تمجيده واصفاً إياه بأنّه "النظام الأمل للبرشيرة الذي يجب الحفاظ عليه وإدخال التحسينات والتّعديلات عليه ويرتبط بذلك نزعة عنصرية واضحة تتمثّل في الدّعوة إلى سيطرة ألمانيا على غيرها من البلدان"<sup>1</sup>. وما لا شكّ فيه أنّ هذه الموقف الأيديولوجيّ قد أساء كثيراً إلى ماكس فيبر وقلّل بشكل كبير من موضوعيته العلمية. ويؤاخذ عليه في هذا السياق التّركيز الشّديد على نظرية كارل ماركس الذي شكّل مدخله المنهجيّ إلى الشهرة، وربّما قد بالغ كثيراً في الاشتباك مع شبح ماركس ومعارضة أفكاره إلى الحدّ الذي دفع كثيراً من النّقاد إلى القول إنّ ماكس فيبر ما كان له أن يوجد لولا شبح ماركس. وقد وجد فيبر من السّهولة بمكان أن يأخذ أنموذجاً فكرياً عظيماً مثلاً لنموذج الماركسيّ وأن يبني لنظريته نموذجاً نقيضاً له، دون أن يخرج عن دائرة هذا البناء الفكريّ الانعكاسيّ. ولا يختلف حال فيبر في علاقته بماركس عن حال المهندس الذي يعتمد نموذجاً لبناء يرسمه على شكل مختلف أو مناقض له بقدر الإمكان. ومع أهميّة الجهد الذي بذله في فيبر في إظهار نفسه نقيضاً لماركس، إلا أنه قد أكره على تبني معظم أفكاره وتصوّراته ومقولاته بحكم النّمذجة التي لم يستطع الخروج عنها.

ومن النّقود التي يمكن أن نوجهها إلى فيبر تتعلّق بمنهجية الأنموذج المثاليّ الذي بدا لنا كأنّه نتاج بحثيّ أكثر منه قوّة منهجية للدراسة العلمية، وهو في النهاية أشبه ما يكون بالتّعريفات الإجرائية التي نجدّها في الدّراسات الأمبيريقية الاجتماعية التي تُدرس الظواهر الاجتماعية في ضوءها. فلو أخذنا مثلاً النّمط

1- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع: دراسة نقدية، القاهرة: دار الهاني للطباعة والنشر، 2006، ص127.

البيروقراطي، فإنّ كلّ ما جاء فيه لا يعدو أن يكون مجردّ تحديدات إداريّة واضحة للعيان، ولا تستدعي أيّ لبس. ويمكن الاطلاع على هذا النموذج في الأنظمة الداخليّة للإدارات البيروقراطيّة؛ أي في اللوائح التّنظيميّة التي تحدّدتها الإدارة في أيّ مؤسّسة بيروقراطيّة حكوميّة. وهذا ينسحب على عدد كبير من الأنماط المثاليّة التي لا تقدّم لنا كثيراً في مجال البحث العلميّ. هذا كلّه عدا أنّ فيبر لم يقدّم لنا أيّ نموذج تطبيقيّ على دراسة ميدانيّة واقعيّة كي ندرك كيف تجري عمليّة استنباط النماذج المثاليّة التي برأينا لا تعدو أن تكون تعريفات إجرائيّة مطوّلة ومتشعّبة تعبّر عن واقع واضح دون لبس أو غموض. ويمكن أيضاً توجيه النّقد إلى الفعاليّة المتعلّقة بالنّمط المثاليّ، فلو أخذنا على سبيل المثال "النّمودج المثاليّ للفعل الاجتماعيّ" الذي يتضمّن أربعة مستويات (عقلانيّ، وعاطفيّ، وأخلاقيّ تقليديّ) وحاولنا تطبيقه على استكشاف الجوانب العقلانيّة وغير العقلانيّة في سلوك فرد مقبل على الزّواج، فكيف نستطيع أن نميّز في طبقات هذا الفعل ونيّات الفاعل المقدم على الزّواج، ضمن سياق أربعة تصنيفات في الفعل (عقلانيّة، وعاطفيّة، أو أخلاقيّة، أو تقليديّة)؟!، والسؤال كيف يمكن تطبيق النّمودج المثاليّ للفعل الاجتماعيّ في هذا المثال وتحديد نوايا الفاعل (المقدم على الزّواج)؟! أي كيف نعرف فيما إذا كان المقدم على الزواج يقدم بدافع المصلحة، أم الحبّ، أم التّقاليد، أم الأخلاق؟ وكيف نحسب مستويات التّدخل بين هذه المستويات الأربعة للفعل الاجتماعيّ. وبالمقابل في سياق الرّدّ على منهجيّة النّمط المثاليّ عند فيبر، بيّنت السّوسولوجيا التّقليديّة القائمة على الموضوعيّة أنّه يمكننا من خلال أساليب منهجيّة كثيرة إدراك حتى أعمق أعماق التّفكير الباطنيّ عند الإنسان، حتى أنّ الأدوات المنهجية مثل: الاستبيانات، وأساليب الملاحظة وبطاقاتها، والأسئلة الإسقاطيّة اللاشعوريّة يمكنها أن تصل إلى أعمق أفكار الإنسان في كثير من القضايا السّيكولوجيّة الشّائكة. وقد تقدّمت العلوم السلوكيّة في هذا الأمر إلى درجة مذهلة، وما علينا إلّا مراقبة استطلاعات الرّأي العامّ التي تستطيع أحياناً وعلى الهواء مباشرة تحديد نسب نجاح المرشّحين في انتخابات سياسيّة بدقّة متناهية. وهذا دليل على أنّ المناهج السّوسولوجيّة والسّيكولوجيّة قد تقدّمت كثيراً، واستطاعت أن تحقّق الغايات السّوسولوجيّة المطلوبة بدقّة متناهية. ورغم أهميّة الجديد في هذا الأمر، فإنّ سوسولوجيا دوركهايم كانت قد برهنت على فعاليّة المناهج السّوسولوجيّة التّقليديّة، ومثال ذلك دراسة دوركهايم عن الانتحار في فرنسا، التي قدّمت لنا نتائج مبهرة عن ظاهرة شديدة التّعقيد سيكولوجيّاً واجتماعيّاً.

ويمكننا القول في هذا السياق إنّ النّمودج المثاليّ ناتج دراسة قبل أن يكون وسيلة منهجيّة للدراسة، فعندما نقيم تصوّراً ذهنيّاً من المفاهيم المتكاملة عن الحرب، يمكننا فهم الحرب قبل أن ندرسها في الواقع. وهذا يعني، في رأينا، أنّ الباحث قد فهم الحرب وعلاماتها ودلالاتها قبل أن يدرسها فعليّاً، وكلّ ما في الأمر أنّه عندما يدرس حرباً، فإنّه قد يكتشف انحيازات صورتها عن النّمودج الذي رسمه في وعيه من قبل.

ويمكن القول في النهاية إنّ ماكس فيبر يعدّ من أكثر المفكرين إثارة للخلاف والجدل في القرن العشرين. وقد اختلفت فيه الرّؤى والمواقف والتّقييمات، وقد قيل عنه كثيرٌ من التّناقضات التي تتعلّق بأسلوبه الرّجراج، وطرائقه المحيرة ومناوراته في الكتابة الرّشيقة الرّقيقة، التي تظهر نمطاً من الفكر الديناميّ العميق المفتوح على كلّ احتمالات الاستدارة والاحتواء والتّجاوز الذي يقع في غمار رؤية أيديولوجيّة صريحة أحياناً،

وغائرة في كثير من الأحيان. وهو ما جعل من شخصه وأفكاره محوراً للتناقضات في الرؤى والتقييمات الفكرية، وقد ذهب "بعض المفكرين إلى وصفه ماركسياً مرتداً، أو ماركسياً بورجوازيًا، وبعضهم صورّه كأبرز ملهبي علم الاجتماع الأمريكي المعاصر. وآخرون قالوا إنّ قدراته المنهجية والتحليلية تفوق بكثير قدراته النظرية وإسهاماته النظرية<sup>1</sup>.

ومن المعروف أنّ أحد أسباب شهرته يعود إلى التمجيد الذي حظي به بين المفكرين الأمريكيين، ولا سيّما هذا التماهي الذي أبداه عالم الاجتماع الكبير تالكوت بارسونز بشخص فيبر وبأعماله، ويرجع كثيرٌ من الباحثين أنّ هذا الاهتمام الأمريكي والتّمجيد الكبير بفيبر يعود إلى مناصرته المطلقة للرأسمالية والطبقات البرجوازية في مواجهة المدّ الماركسي الذي كاد يقتحم أبواب أمريكا الفكرية الموصدة في مواجهة المدّ الفكري الماركسي الذي يهدّد النظام الرأسمالي، ويقلب له ظهر المِجَن، مهدداً بالثورة البروليتارية التي تشكّل الشّبح الذي يقصّ مضاجع الرأسمالية العالمية في حينها. وهذا يعني أنّ فيبر كرّس نفسه لمناهضة الفكر الماركسي الثوري في أساسه وجوهره<sup>2</sup>.

ومهما تكن الانتقادات التي وجّهت إلى فيبر وتصوّراته المثالية، ومهما تكن الإشادات التي عظمت أعماله، سيبقى فيبر دُرّة مضيئة في عالم الفكر الإنساني، ولا يمكن لأحد أن يقلل من شأن العطاءات الفكرية التي قدّمها في مجال علم الاجتماع والسوسيولوجيا النقدية.

لقد أبدع فيبر في دراسته حول تأثير القيم في نشوء الرأسمالية وتطورها، لكنّه كما يرى كثيرٌ من المفكرين قد بالغ في النظر إلى الأفكار والقيم بوصفها الأساس الذي يقوم عليه المجتمع، رغم أنّه لم ينكر أهمية العوامل المادية في المجتمع، لكنّه أكّد تبعيتها للعوامل الفكرية والثقافية. وقد رفض تحت غطاء تأييده للنظام الرأسمالي فكرة التغيير والثورة ورأى "أنّ العمّال قد يكسرون أغلالهم بالثورة لكنهم لن يكسبوا شيئاً من ورائها<sup>3</sup>. وقد أبدع فيبر في تنميط الفعل الاجتماعي وظواهر الاجتماع ضمن أنماط مثالية، لكن هذه الأنماط المثالية التي قدّمها عن السّلطة والفعل الاجتماعي لا تعدو أن تكون أنماطاً تصوّرية لا تستند على أدلّة واقعية، كما أن افتراضاته عن الطّبيعة المثالية للواقع الاجتماعي وبخاصّة مقولته التي مفادها أنّ الرأسمالية نشأت عن الرّوح البروتستانتية لا تستند إلى أدلّة تاريخية إمبيريقية<sup>4</sup>.

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 94-95.

2- المرجع نفسه، ص 94-95.

3- سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 128.

4- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

## 12- خاتمة: تأثير ماكس فيبر:

يشكل فيبر واحداً من أخطر المفكرين وأهمهم في القرن العشرين، وإذا كان قد شغل الوسط العلمي في القرن التاسع عشر بأفكاره ونظرياته العبقريّة في الاقتصاد والسياسة والإدارة والدين، فإنّ عبقريته الفكرية قد تألقت مجدداً وتوهّجت بقوة أكبر في القرن العشرين، وما زال وهج تألقه الفكريّ يومض في فضاء القرن الحادي والعشرين، وذلك بعد قيام عدد كبير من المفكرين بترجمة متأخرة لأهم أعماله إلى الإنكليزية والفرنسية والعربية وبقية اللغات العالميّة، وانتشار أفكاره ونظرياته في عالم الفكر في مختلف أنحاء العالم.

وإذا كان فيبر يصنّف بين الآباء الخمسة الكبار لعلم الاجتماع، فإنّه بالإضافة إلى ذلك ينظر إليه بوصفه صاحب السبق الأكبر في تأسيس علم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع الإداري، فقد ترك إرثاً فكرياً لا يمحي في مجال سوسيولوجيا الموسيقى والسوسيولوجيا الاقتصادية، واستطاع أن يحقّق هذه الإنجازات الكبرى في فترة زمنية قصيرة من العمر نسبياً، إذ خطفته يد المنون في سنّ مبكرة لم يكن حينها قد تجاوز السادسة والخمسين من العمر.

ومن المهمّ في هذا السياق أنّ فيبر قد انفرد بالتأسيس العبقريّ لنمط منهجيّ جديد في علم الاجتماع يتمثّل في الأنماط المثاليّة. وقد شكّل كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" درّة أعماله الفكرية بالإضافة إلى كتابه "الاقتصاد والمجتمع". وقد كتّب عنه وعن أعماله المثيرة للجدل أطناناً من الكتب والدراستات والأبحاث، وما تزال أعماله تشكّل مداداً فكرياً لا ينقطع للباحثين والدارسين في التّضاريس المعقّدة والعالية لنظرياته التي لا تستنفد طاقتها ولا يتناقص وهجها، بل يتوهّج عطاؤها دائماً في كل دراسة وبحث جديد عن مواطن العبقريّة السوسيولوجية في فضاءات نظرياته الخلاقة.

وقد اعتاد المفكّرون كما فعلنا نحن على المقارنة الدائمة بينه وبين ماركس ودوركايم، وقد حقّقنا في تخاصبه الفكريّ مع ماركس، وبيننا أوجه الالتقاء والافتراق بينهما في آنف هذه الدراسة. ويجدر في هذا السياق الإشارة إلى أنّ عالم الاجتماع جون ركبس Rex قد أشاد بعبقرية فيبر السوسيولوجية وعدّه من أعظم منظرّي علم الاجتماع ومن أخطر السوسيولوجيين في العصر الحديث، وذهب إلى أبعد من ذلك، إذ قدّر بأنّ فيبر قد تفوّق على دوركايم في مجال الخصوبة الفكرية في الحقل السوسيولوجي. ولا يمكن حصر الشّهادات العالميّة لكبار المفكّرين في العصر الحديث حول التألّق العبقريّ لماكس فيبر، ولا سيّما في سوسيولوجيا الإدارة والأديان والاقتصاد وقد "صنّفه ألفن جولدر A. Gouldner على أنّه من مفكّري العصر الحديث في مجال الحدس والبصيرة والفهم والتّفسير. وفي هذا السياق يقدم دونالد ماك ري D. Mack Rue وصفاً بديعاً لعبقرية فيبر، إذ أطلق عليه واصفاً أعماله بالمملكة السّحرية في علم الاجتماع والاقتصاد. ويتجلّى هذا التّقدير لفيبر في رأي السوسيولوجي الأمريكيّ التّقديّ تشارلز رايت ملز (C. Wright

(Mills) <sup>1</sup> الذي قارن بين المفكرين الذي شكّلوا التراث الكلاسيكي، ووجد أنهم على عظمة ما قدّموه لم يكونوا على المستوى نفسه من الإسهام والعمق وذهب بالقول: إلى إن "اثنين من بينهم تعلقوا قاتمهما على الباقين كافة، ألا وهما كارل ماركس وماكس فيبر، (.....) وإذا كان علينا أن نحدّد أنفسنا بدراسة أعمال عالمين من علماء الاجتماع فإنّ اختياري سوف يقع على هاتين الشخصيتين"<sup>2</sup>.

ويعد ماكس فيبر من وجهة نظر أيديولوجية المنظر الفائق للأيدولوجيا البرجوازية في العصر الحديث وقد ألهم بأعماله معظم المفكرين السوسولوجيين البرجوازيين في أمريكا وأوروبا، الذين كرّسوا أنفسهم للدفاع عن النظام الرأسمالي وطبقاته البرجوازية ومصالحه في العصر الحديث. ولا يستطيع أحد من المفكرين اليوم أن ينكر الإضافات الأملية التي قدّمها فيبر للعلم والمعرفة في مجال العلوم الإنسانية، ولا سيّما في مجال علم الاجتماع. ومن البين أنّه أغنى علم الاجتماع بنظرياته ومقولاته وأخصبه بعدد من المفاهيم الخلاقة الاستثنائية التي تدور في فلك البيروقراطية والعقلانية والتنظيم وعلم الأديان والأنماط المثالية والمكانة والسلطة والطبقة والتنظيم الاجتماعي. وهي أنماط من المفاهيم التي تجاوزت مع متطلبات النظام الرأسمالي الحديث بوصفه تنظيمًا اقتصاديًا يميّز بقوته وجبروته وسيطرته على معالم الحياة الإنسانية في العصر الحديث.

ومن مآثر فيبر أنّه قد سجّل "فتحاً عظيماً في تسليطه الضوء على أحد أهم العناصر والعِلل والأسرار التي كانت وراء نهضة الغرب، وفي اكتشافه تلك الرابطة القوية بين الأخلاق والعمل، بين النظري والتطبيقي، بين الروحي والمادي؛ إذ لاحظ أنّه أنّى وجدت البروتستانتية (في شقّها الكاليفيني خاصة) -وهي التي تُقدّس العمل، وتُشجّع روح المبادرة، وتُحثّ أشياعها على مُراكمة الأموال وتجميع الثروات... وكل ذلك في سبيل إرضاء الربّ واستدرا عطفه وبلوغ الخلاص- انبعثت الرأسمالية ونشطت"<sup>3</sup>.

والحق يقال إنّ فيبر ترك بصمته المميّزة وعلامته الفارقة في العلوم الاجتماعية، ولا سيّما في مجال السوسولوجيا الدينية، وقد شكّلت أعماله قوّة هائلة تجلّت في مدرسة فكرية رائدة في علم الاجتماع تحت مسميات عديدة أهمّها: "علم الاجتماع الفيبري" أو "السوسولوجيا التأويلية" وما زالت مدرسته تسجّل حضورها الفكري الكبير في مختلف ميادين العلوم الإنسانية المعاصرة.



1- تشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills) عالم اجتماع أمريكي، (1916-1962) كان له سبق في تطبيق نظريات ماكس فيبر ونشرها في الولايات المتحدة، كما طبق نظريات مانهايم حول سوسولوجيا المعرفة على الفكر السياسي وسلوك المفكرين. ويعد ميلز الأب الروحي للاتجاه الراديكالي في علم الاجتماع المعاصر، ومن الأعلام البارزين في اليسار الجديد بالولايات المتحدة الأمريكية في خمسينيات القرن العشرين المنصرم.

2- ارفينج زانتلن، النظرية المعاصرة في عالم الاجتماع: دراسة نقدية، ترجمة: محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار السلاسل، الكويت، 1989. ص 211.

3- براق زكريا، ماكس فيبر وأخلاق العمل والرأسمالية، مرجع سابق.

# القرآن في التدين الصوفي

## The Qur'an in Sufi religiosity

د. عبد السلام الحمدي

جامعة الزيتونة

تونس

[abdesslem.elhamdi@yahoo.fr](mailto:abdesslem.elhamdi@yahoo.fr)



## القرآن في التدين الصوفي

د. عبد السلام الحمدي

### الملخص:

ما زال النص التأسيسي للاجتماع الإسلامي موضوعاً إشكالياً محرّكاً لسواكن الفكر، لا ينقطع تواتر الدراسات المتعلقة به والبحوث في قضاياها الاعتقادية والتأويلية، فضلاً عن كونه مثاراً للمجادلات داخل المنتديات الخاصة والعامّة. وليس ذلك بمُستغرب مادام القرآن الأساس الذي تنبني عليه ثقافة مجتمع المسلمين مهما تبدّلت أحوالهم، والفاعل المؤثّر في هياتهم الاجتماعية، ولا أدعى من فاعليته الظاهرة للعيان حتّى الآن إلى استئناف النظر في شأنه بهذه الدراسة التي تحاول أن تستطلع أوجه حضوره على صعيد التدين الصوفي.

ومبنى هذه المحاولة على فرضية قد تبدو بديهية، وخالصتها أنّ لكلّ شكل من أشكال التدين الإسلامي تمثلاً للقرآن ومنحى في التفاعل مع الخطاب القرآني، وإذ نسعى إلى استبيان مكان خصوصية التدين الصوفي في هذين المستويين، نراهن على أنّها لا تخلو ممّا يصلح أن يكون بذرة مشروع تحيين يأخذ بعين الاعتبار تساؤلات عصرنا المخرجة، ويفتح آفاقاً منهجية منتجة معرفياً. وقد يمكّن من تحقيق هذا الرهان تنوع زوايا النظر في التفاعل الصوفي مع الكلام الإلهي المدوّن بين دفتي الكتاب، وذلك باستجلاء معتقد المتصوّفة في أصوله التكوينية، واستكشاف كيفية تكوّن ما استقرّوا عليه من أنظمة فهمه، واستيضاح بنية نظامهم التأويلي.

الكلمات المفتاحية: التدين الصوفي - قرآن - تفاعل - فهم - تمثّل - تلقّي.

### Abstract:

The founding text of the Islamic Society is still a problematic topic that drives the stimuli of thought. Studies and researches on its doctrinal and hermeneutical issues do not cease, in addition to being a subject of controversy within private and public forums. This is not surprising since the Qur'an is the foundation on which the culture of Muslim society is based, no matter how their conditions have changed, and an influential actor in their social forms, and it is not more convincing than its apparent effectiveness so far to resume consideration of it in this study that attempts to explore the aspects of its presence at the level of Sufi religiosity.

This attempt is based on a hypothesis that may seem self-evident, and its conclusion is that every form of Islamic religiosity has a representation of the Qur'an and a direction in interacting with the Qur'anic discourse. Considering the embarrassing questions of our time, it opens up methodological horizons that are knowledgeably productive. It may be possible to achieve this wager by diversifying the angles of consideration in the Sufi interaction with the divine speech written between the two covers of the book, by clarifying the belief of the Sufis in its formative origins, and exploring how the systems of understanding they settled on were formed, and clarifying the structure of their interpretive system.

**Keywords:** Sufi religiosity - Quran - interaction - understanding - representation - reception.



## 1- مقدمة:

مدار كلامنا على علاقة شكل من أشكال التدين الإسلامي بالخطاب القرآني، ومبنى نظرنا في هذه المسألة على تمييز منهجي، بين مسعى الدين ومفهوم التدين، يستند إلى فرضيتين متكاملتين، فأما الفرضية الأولى فإن الدين معطى إلهي فوق اللغة، يحتوي خبريات تتعلق بالخالق والكون والإنسان، وينطوي على طلبيات في العبادات والمعاملات، وإذ تشكل هذا المعطى، لحظة النبوة المحمدية، في نسيج من اللسان العربي، بات قابلاً للتلقى البشري سمعاً بالأذان ومُهَيَّأً للتدوين بين دفتي كتاب. وأما الفرضية الثانية فإن التدين هو التفاعل مع المتلقى عن الله بتصديق ما يشتمل عليه من الخبريات وتطبيق ما يتضمن من الطلبيات، ويحصل ذلك في خضم من المناويل تتخذ اتجاهات شتى بفعل تنوع سياقات التلقي واختلاف المتلقين معرفياً وتباينهم ثقافياً وتغايرهم اجتماعياً.

ومناطق التمييز بين المستويين المذكورين رُفِعَ التباس تاريخي جعل كل انزياح عن التدين السائد موصوماً بما يُخرج ممتطي صهوته من دائرة الملة الإسلامية، وتنقلنا إزالة اشتباه كهذا من زاوية نظر عقائدية أساسها المفاضلة بين مختلف المذاهب الدينية إلى موقف معرفي يعد كل تمذهب شكلاً في التدين يستوي مع سائر الأشكال ولا ينزل عنها أو يربو عليها إلا بمدى تمكُن أصحابه اجتماعياً، وقد يكون فضلاً من الكلام القول إنّه ليس من الحتميات أن يقترن التمكن الاجتماعي بالوجهة المعرفية، فقد يحظى بالقبول من الرأي ما لا أساس له في منطق المعرفة، لمجرد كونه يستجيب لمطلّبات الواقع الاجتماعي، وقد يلقي الصّد من القول ما يقوم على أصل في الفكر متين.

لقد تنوّعت أشكال التدين الإسلامي على قدر تعدّد الفرق الكلامية والمقالات الاعتقادية، ولكنّ مهما تنوّعت، لا تخرج عن نمطين رئيسيين في التفاعل مع الخبر الإلهي، أحدهما النمط السني، وهو التدين السائد المتمكّن لمفاتيح الاجتماع ومغاليقه من الوعي الجمعي والقوة المادية والمؤسسات الثقافية والسلطات الرمزية. وثانيهما النمط الانزياحي، وهو كلّ تدين يعدل عن المسلّمات العقائدية والأطر الاجتماعية والقوالب الفكرية الجاهزة والتشكيلات الخطابية المهيمنة، ومن هذا القبيل كان التصوّف في إرهاباته، ذلك أنّ بعض المتدينين لأدوا به منصرفين عن المألوف في الاعتقادات والعبادات والمعاملات.

كثيراً ما يُنظر إلى التدين الصوفيّ عموماً بوصفه مسلماً روحياً في تقرب العبد إلى المعبود قائماً على آداب سلوكية ثمّ طريفة، وقلماً يُتناول باعتباره مذهباً في فهم الخبر المحمدي، ومن هذه الزاوية التي تكاد تكون مهملة نتطرق إلى درسه في مواجهة تساؤل مركزي نضعه نصب أعيننا ونعبّر عنه بالصيغة الاستفهامية الآتية: ما هي خصائص التفاعل الصوفيّ مع القرآن تمثلاً وفهماً؟ ويستمدّ هذا التساؤل وجاهته من فرضية خلاصتها أنّ كل شكل في التدين إنّما يتميز عن سائر الأشكال بأصول اعتقادية هي مكن فرادته، ومهمنا منها، فيما يتعلق بالتدين الصوفيّ، تصوّره للقرآن وفرع من تصوّره هذا هو منهجه في فهم الآي، ونسبق الخوض فيهما بتمهيد يوضح ما وراء مسعانا إلى استبيانهما من الخلفيات النظرية.

## 2- تمهيد: في الأسس النظرية لهذه الدراسة:

ليس من الخيارات الاعتبارية استعمالنا لمفهوم "التدين الصوفي"، في عنواننا مُنجزنا هذا، بدل صيغة العنصر الإجمالي "التصوف"، بل هو اصطفاء عن قصد منهجي وراءه مقصد معرفي نبتغي تحقيقه، وما يتحقق إلا بتجلية الأبعاد الدلالية للمفهوم الذي نستعمله، ويسعنا أن نقول فيه بادئ ذي بدء إنه يحيل على ظاهرة دينية إسلامية يمكن مقاربتها من زاويتين مختلفتين ولكنهما متكاملتان، إحداها داخلية والأخرى خارجية، فأما الزاوية الأولى فتوجه الاهتمام إلى ما يقوم عليه التصوف من الأسس النظرية والعملية، وأما الزاوية الثانية فتوقف على طبيعة علاقته بمفهوم الدين.

تستند زاوية النظر الخارجية إلى ثنائية بيننا في سياق التطرق إلى طرح المشكل، باعتبارها أساسا نبني عليه مقاربتنا للتساؤل الإشكالي الذي نعالجه، وهي ثنائية الدين والتدين، وليست هذه إلا تشكلا نوعيا لثنائية كلية يمكن سحبها على الظواهر الإنسانية كافة، وتتمثل في مركب البنية والسياق، إذ العنصر الأول من مكوناته معطى كعجين الطين صالح للقولبة على ما يناسب العنصر الثاني، فما من ظاهرة في الاجتماع البشري تنشأ بغير أصل اعتقادي ثابت يتأسس عليه وجودها، لكن تجلياته لا تستقر، في الأغلب الأعم، على هيئة واحدة مادامت حياة حامليه مستحيلة.

ولا يخرج الدين عن هذا الإطار من القانون العام، فإنه بنية طيبة تقوّل في كل سياق من سياقات التدين على مقتضى أحوال المتدين الوجودية والاجتماعية والمعرفية، ولهذا ما برحت الظواهر الدينية تتناسل وتتكاثر وتنوع على قدر تباين العصور واختلاف الأمصار، فكان ظهور ما نشير إليه بالمركب النوعي "التدين الصوفي" نتيجة صيرورة من جدلية الفكر والواقع على إيقاع وقائع خطيرة وأحداث جسام شهدها الاجتماع الإسلامي في القرنين الهجريين الأولين، وكان أخطرها الافتراق الابتدائي الذي حصل في الجيل المؤسس لذلك الاجتماع وأفرز اللبنات المبكرة من أشكال التدين المرتبطة بالرسالة المحمدية.

تكمّن أهمية مفهوم "التدين الصوفي" في كونه ينجلي عن فكرة قد تبدو بسيطة وبديئة ولكن من الضروري تفعيلها منهجيا لتحقيق القيمة المضافة معرفيا، وهي أنّ التصوف منحى في فهم الدين ونمط من تنوعات التدين الإسلامي، فإذا أخذنا بعين الاعتبار كونه كذلك تراءى لنا محور ارتكاز يمكن جعله كقطب الرّحى في حده وتعريفه، وهو علاقته بسائر الاتجاهات الدينية المنتسبة إلى الدعوة المحمدية، وبالاستناد إلى هذا المرتكز يمكننا القول إنّ ذلك الضرب من التدين تبلور في سياق الاعتراض على سنتين طبعا سائر أشكاله، وهما قولبة الاعتقادات وشكلنة العبادات.

ينطوي مفهوم "التدين الصوفي"، إذن، على دلالة التعالق بين التصوف من جهة، والفِرَق الكلامية والمذاهب الفقهية من جهة أخرى، ويتجسد هذا التعالق في بعدين، أحدهما أنّ كلا من الجهتين مسلك في التفاعل مع معطى جامع لهما هو بنية الدين الإسلامي، وثانيهما أنّ ركونَ جهة منهما إلى القوالب الجاهزة في الاعتقادات واهتمامها المفرط برسوم العبادات على حساب المقاصد الجوهرية هما مسببا الأسباب التي أوجدت نقيضها، إذ بعثا على ظهور النزوع إلى سيلنة العقيدة وروحنة الشريعة، وهذا النزوع هو الميسم

المميّز للظاهرة الصّوفيّة عن سائر الظواهر الدّينيّة الإسلاميّة، وأسّ أسسها النّاطم لمستوياتها الثلاثة: الفكر والخطاب والممارسة.

هكذا كانت جدليّة التّدين الصّوفيّ وغيره من التّفاعلات مع المعطى الدّينيّ الإسلاميّ حاسمة في تشكّل البناء الدّاخليّ لظاهرة التّصوّف، إذ تحدّد في ظلّها تمثّل المتصوّفة للدّين ومنهج تلقّيم لخبرياته ومسلّمهم على سبيل إجراء تعاليمه، ولذلك كلّ انعكاسات في تصوّره للقرآن وطريقة استنباطهم معانيه، لم يمخّها ما أجرى متأخروهم على فكرهم النّظريّ وسلوكهم العمليّ من تعديلات تحت ضغط المتفكّهة، ولا طمسها تنوع اتّجاهاتهم مع مرور الزّمن بفعل عوامل من الصّراع الدّينيّ الاجتماعيّ السّياسيّ أدت أحياناً إلى تجارب مأسويّة كان أبلغها أثراً في تاريخهم إعدام الحلاج عام تسعة وثلاثمائة وفق التّقويم الهجريّ.

### 3- كلام الله في المنظور الصّوفيّ:

لم يكن التّدين الصّوفيّ في غنى عن تشكيل تمثّل للكلام الإلهيّ والخطاب القرآنيّ خاصّ به، فقد أوجته إليه ضرورة إسناد نظامه المعرفيّ بأصل اعتقاديّ يعرّف النّصّ المؤسّس للاجتماع الإسلاميّ وفق مبادئ التّصوّف النّظريّة وخصائصه العمليّة، وهو ما يقف على ملامحه النّاظر في مؤلّفات الأعلام من سالكي طريق الإحسان، حيث تتراءى أفكار تتعلّق بذلك النّصّ ويعكس جماعها رأياً فيه يحيط بأبعاده كآفة<sup>1</sup>، وهذه لا غنى لنا، هنا، عن التفاتة إلى ثلاثة منها على الحدّ الأدنى، وهي: التّكوين والتلقّي والمراتب.

### 3-1- التّكوين:

ينقل إلينا الكلاباذي (ت380هـ/990م) خبر إجماع المتصوّفة على أنّ القرآن غير مخلوق «ولا محدث ولا حدث»<sup>2</sup>، وقول أكثرهم بأزليّة كلام الله<sup>3</sup>، لكنّ صيغة منقوله الإجماليّة تخفي تفصيلات فارقة يمكّن الوقوف عليها من استقراء الجواب الصّوفيّ الابتدائيّ عن سؤال التّكوين، ومن تلك التّفصيلات ما ينطوي عليه بيان أبي حامد الغزالي (ت505هـ/1111م) لمراتب المعطى القرآنيّ<sup>4</sup>، فإنّ الحاصل منه أنّ هذا المعطى تحقّق بصيرورة رباعيّة الأطوار، فأما الطّور الأوّل فوجوده العينيّ قائماً بذات الله، وأما الطّور الثّاني فوجوده العلميّ في أذهان متلقّيه من البشر، وأما الطّور الثّالث فوجوده اللّسانيّ بألّة التلقّظ الإنسانيّة، وأما الطّور الرّابع فوجوده الورقيّ مخطوطاً بأدوات الكتابة.

1- ليس من قبيل التّرف الفكريّ صياغة المتصوّفة رؤية شموليّة للقرآن يمتازون بها عن سائر التّيارات الإسلاميّة، فهم يعتبرون نمط تفكيرهم وطريقة حياتهم كلّها قرآنيّين بأنّهم ما في هذه الصّفة من معنى (يُنظر: Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism: A Study of Its Development*, Paulist Press, New York, 1966, p29).

2- الكلاباذي، أبو بكر محمّد بن إسحاق (ت380هـ/990م)، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تح. أرثر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994، ص18.

3- الكلاباذي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ/1111م)، إجماع العوامّ عن علم الكلام، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 2000، ص328.

يُستخلص من هذا التفصيل أنّ المعنى بصفة "الأزليّة" هو القرآن في وجوده العيني الميتاتاريخي (فوق التاريخ)، وأنّ الخطاب القرآني محدث في سائر أطوار وجوده التاريخي، وهو ما لخصه محيي الدين بن عربي (ت638هـ/1240م) بالقول إنّ كلام الله «محدث بالإتيان قديم بالعين (...) فله الحدوث من وجه والقدم من وجه»<sup>1</sup>. ووراء التمييز بين البُعدين من الوجود القرآني حرص على تحاشي التعطيل بالنسبة إلى المتكلم (الله) ومجانبة التشبيه في حقه، إذ الإقرار بأزليّة البعد الميتاتاريخي المطلق ينسجم مع نفي صفة الحدوث عن متعلقات الذات الإلهية، والقول بالبعد التاريخي المقيد تنزيه لهذه الذات عن التصويت والحلول في الأوراق<sup>2</sup>.

إنّ الأطوار التاريخية للوجود القرآني، في المنظور الصوفي، إلّا مقتضى من مقتضيات التواصل الإلهي الإنساني، ذلك أنّ سماع البشر لكلام الخالق متعذر في حال انعدام واسطة من مظهر صوري يجسد الصفة المجردة عن الصوت والحرف والقائمة بالذات المنزهة عن كونها محلّ الحوادث، فلم يكن بدّ من تشكّل الرسالة السماوية في ما يجعل تلقّيها البشري ممكنا، وهو المستودع اللغوي في مستواه اللفظي المجري على لسان النبي ثمّ مستواه الكتابي الذي امتدّت صيرورته التكوينية إلى ما بعد انقضاء المرحلة النبوية.

### 3-2- التلقّي:

يُستنتج من جماع إفادات المتصوفة في مسألة التكوين القرآني أنّ أطواره التاريخية مقترنة بوضعية التلقّي البشري ذات الأبعاد الثلاثة (العلم واللفظ والكتابة)، فالتكوين والتلقّي بالنسبة إلى القرآن فعّالان متداخلان من حيث أنّ الثاني اندرج في الأوّل بغير وجه، على اعتبار أنّ صياغة التركيب النهائي لحروف الخطاب الإلهي ما نجرت إلّا عند وجوده الوريقي، ومن المعلوم أنّ هذا الشكل من وجوده لم يكتمل تحقّقه إلّا مع تكوّن المصحف العثماني بمبادرة ثالث الخلفاء الرّاشدين إلى توحيد القراءة، إذ كلّف لجنة بكتابته على حرف واحد درءا للفتنة بين القرّاء وحدّر استشرء اللحن في التلاوة.

يضعنا التمثّل الصوفي لمسار تكوين القرآن إزاء فرضية يتطلّب إثباتها الحفر عميقا في نصوص مشايخ التصوّف، وهي كونهم يرون أنّ صيرورته التاريخية علما ولفظا وكتابة راكمت على معانيه الإلهية حجبا لا بدّ من مسلك في التلقّي يأخذها بالحسبان ويتجاوز طرائق أهل الظاهر الذين يعتمدونها مداخل إلى الفهم فيعجزون عن إدراك مراد الله. لكن رسخ في الثقافة الإسلامية عاملان ما فتئا يمنعان النّظر بعين القبول إلى رأي كهذا مخالف لطاحونة الشّيء المعتاد:

أحدهما التّسليم بأنّ التلقّي المثالي للخطاب الإلهي تحقّق في سياق التّزليل، وهو ما أكسب تأويلات الصّحابة قيمة مرجعية ثابتة، فهم في المنظار السّنيّ الأقدر على فهم القرآن من التّابعين وتابعي التّابعين إلى يوم البعث، لكونهم واکبوا وقائع التّخاطب القرآني وعایشوا ملابساته رأي العين. أمّا العائق الثاني فالارتهان لمقتضيات السّياق اللّغويّ على حساب ما يطرحه سياق التلقّي من رهانات معرفيّة واجتماعيّة، إذ ينتصر

1- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي (ت638هـ/1240م)، الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت، 1994، ج6، ص132.

2- يُنظر: الحمدي، عبد السلام، مقالات الصّوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، ألفا للوثائق، قسنطينة، 2020، ص280-281.

نظام الفهم التلقيدى لنتاج العلاقات السطحية بين جزئيات نسيج الخطاب من المفردات والتراكيب حتى لو أدى الأمر إلى التعسف على أحوال الناس بتكليفها وفق إكراهات هذا المنحى التأويلي. ومبكرًا أدرك الوعي الصوفي أنّ التقيّد في تأويل الآيات بحثيئات تنزيلها وكيفيات تركيبها مفض لا محالة إلى تعطيل حيويّتها الدلالية اللامتناهية، لأنّ التّنزيل حالة ظرفيّة مؤقتة انقضت بوفاء مبلغ الرّسالة، والتّركيب بنية قارّة لا يعترها التّغير، وحصص مدخل الفهم فيهما من شأنه أن يطبعه بالسّكونيّة على قدر ما يجتاز المعاني المتقدمة، فتعاطم الفجوة بينه ومتطلّبات الواقع الإنسانيّ المستحيل، فرادى وجماعات، على الدوام. ولهذا لم يَر المتصوّفة مناصا من اعتماد مدخل آخر منتج يأخذ فيه المتلقّي بزمام الدّلالة ويوجّهها حسب ما تقتضيه سياقات تلقّيه للقرآن في تجدّدها المستمرّ. وهذا ما أحوّجهم، في تقديرنا، إلى القول بتعدّد مستويات الخطاب الإلهي.

### 3-3- المراتب:

يُستعمل المرّكب بالإضافة (كلام الله) عنصرا إحصائيا ذا بعدين، أحدهما بعد خاصّ عائد على مرجع عينيّ هو "القرآن" المكتوب بين دِفاف المصاحف والمحفوظ في الصّدور والمتلوّ بالألسنة<sup>1</sup>، والآخر بعد عامّ يتعلّق بمرجع نوعيّ يتمثّل في كلّ كلام إلهيّ، وهذا يتّخذ في صيرورته موجّها إلى المتلقّي أشكالاً مختلفة - على ما يعتقد الصّوفيّة - مجمعها مسمّى أبي حامد الغزاليّ بـ«التّعليم الرّبّانيّ»، وهو أحد طريقتين يحصل منهما علم الكائن البشريّ، فأما الطّريق الثّاني فالمسلك المحسوس المعهود الذي يشير إليه الرّجل نفسه بـ«التّعليم الإنسانيّ»<sup>2</sup>.

ويتحقّق التّعليم الرّبّانيّ، في منظور الغزاليّ وسائر المتصوّفة، بوجهين: أحدهما إلقاء الوحي، ويختصّ به الأنبياء، والقرآن ضرب منه ألقّي على النّبّي محمّد ﷺ، وثاني الاثنين الإلهام، وهو للأولياء دون سواهم على الأغلب الأعمّ من آراء القوم، ولهذه المرتبة من الكلام الإلهيّ محصول، في رأيهم، يومنون إليه بـ«العلم اللدنيّ» على اعتبار أنّ مآته الخالق العليم كالذي أُوتِيَ مرجع ضمير المفرد الغائب ضمن الآية: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا»<sup>3</sup>. أمّا الحاصل من الوجه الأوّل في كلام المعبود فيوصّف عندهم بـ«العلم النّبويّ»<sup>4</sup>.

ولا يخفى السّياق الحضاريّ الذي كان وراء تمثّل المتصوّفة لمراتب الكلام الإلهيّ، فإنّ إغلاق باب التّخصيص بالنّبوة والرّسالة، وانقطاع التّواصل السّماويّ الأرضيّ تبعاً لذلك، أقضّا مضاجع المسلمين، ولاسيّما في خضمّ الفتنة الكبرى بين الصّحابة وما خلفته من افتراق دام، إذن برزت فكرة استمرار المدد الإلهيّ بعد وفاة النّبّي استجابة لتشوّف جارف إلى إيجاد مفتاح لأفق سُدّ بوضع حدّ لسلسلة الأنبياء، وعلى هذا يمكن عدّها ضرباً من التّعبير عن رفض دفين لعقيدة ختم النّبوة بدلالاتها الشّائعة لدى عامّة المسلمين،

1- الكلاباذي، مرجع سابق، ص41.

2- الغزالي، أبو حامد، الرّسالة اللدنيّة، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، 2000، ص231-233.

3- الكهف: 65/18.

4- عبد السلام الحمدي، مرجع سابق، ص390-391.

ولئن عبّر جمهور الصوّفيّة عن ذلك على استحياء فإنّ عبد الحقّ بن سبعين (ت669هـ/1270م) لم يتمالك عن التبرّم بفظاظة لا تستسيغها الذهنية السنيّة قائلا: «لقد تحجّر ابن أمانة واسعا بقوله: لا نبيّ بعدي»<sup>1</sup>. في مسعاهم إلى فتح الأفق المعرفيّ المسدود يندرج إنشاء المتصوّفة نظام فهمهم للقرآن، وهو ما يستوي في منظورنا مبحثا ذا أوجه كثيرة تضعنا حيال خيارات منهجية متعدّدة ومتنوّعة، لكلّ منها وجاهته وفوائده، لكننا نهدف، هنا، إلى غاية معرفيّة محدّدة لا بدّ أن يتعيّن على أساسها خيارنا المنهجيّ، وهي ذات بعدين، أحدهما تبيّن كيفيّة تكوّن ذلك النّظام، وثانيهما الوقوف على بنيته. وتقتضي غاية مزدوجة كهذه مقارنة منهجية مركّبة ثلاثم وجهها جميعا، وليس أنسب للبعدين المذكورين من الاشتغال بالمحورين التّعاقبيّ والأنيّ كليهما، فعسى الارتكاز عليهما أن ينجلي عن خصوصيّة الوجه العمليّ من المنوال الصّوفيّ في التّفاعل مع الخطاب القرآنيّ.

#### 4- تكون نظام الفهم الصّوفيّ للقرآن:

يفتح الاستئناس بالمحور التّعاقبيّ أبوابا شارعة على ثلاثة خطوط سير في تتبّع المسار الذي أفضى إلى تولّد نظام الفهم الصّوفيّ للقرآن، أحدها خطّ تقصّي ما كان ذا أثر في الدّفع نحو هذا الاتّجاه من السياقات الاجتماعيّة والأطر المعرفيّة، وثانيها خطّ تعقّب الأطوار التي اجتازها المتصوّفة على سبيل ضبط منهجهم في طلب معاني الخطاب القرآنيّ وتشكيل شبكة المفاهيم المعبّرة عن طبيعة استنباطاتهم التأويليّة، وثالثها خطّ استقصاء آليّتهم في تأصيل ما ارتأوه من أنظمة الفهم وتأسيسه على المستوى العقديّ.

#### 4-1- السياقات الاجتماعيّة والأطر المعرفيّة:

لا يمكن إدراك خلفيات نظام الفهم الصّوفيّ للقرآن إن تُستبعد من مجال النّظر الحيثيات السياقيّة التي اكتنفت نشأة التّصوّف برمتها، فما ظهر هذا إلّا في خضمّ تفاعلات اجتماعيّة ومعرفيّة اقتضت ضربا من التّدين يبدّد حيرة من لم يرَ بين الأطروحات الفكرية والمذاهب العمليّة عرضا يجيب عن أسئلته المُحرّجة. وهو ما يُحوج استجلاؤه إلى الحفر عميقا في تاريخ الاجتماع الإسلاميّ المبكّر فضلا عن الإمام بالسائد من أنظمة المعرفة خلال قرون الإسلام الأولى، إذ لا مناص من معالجته بمنظار المدى الطّويل، لأنّ تشكّل الجماعات الدّينيّة عموما وأنظمة فهمها للتّصوص المقدّسة خصوصا لا يتحقّق في لحظة زمنيّة عابرة، وإنّما يتمّ عبر صيرورة قد تمتدّ قرونا.

تبلور التّصوّف وقربنه من أنظمة فهم القرآن في ظلّ تداعيات الأحداث المأسويّة التي شهدتها المجتمع الإسلاميّ بعد وفاة مؤسّسه، وقد لا يكون تقاتل الصّحابة في صراعهم على الخلافة، خلال التّصف الثّاني

1- الذّهبيّ، شمس الدّين (ت748هـ/1348م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 2003، ج49، ص284، 286. الكتيبيّ، محمّد بن شاکر (ت764هـ/1363م)، فوات الوفيات، تح. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مج2، ص254. الصّقديّ، صلاح الدّين (ت764هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تح. أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء الثّراث، بيروت، 2000، ج18، ص37. ابن تغري بردي الأتابكيّ، جمال الدّين (ت874هـ/1470م)، النجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، مصر، (د.ت)، ج7، ص233.

من ثلاثينات القرن الأول وفق التقويم الهجري، مبتدأ المسار المفضي إلى ظهور التدين الصوفي، بيد أنه كان حدثاً حاسماً في اتجاه تكوّن جماعة خاصّة من المسلمين ساءها ألاّ يحول الدين المشترك والنصّ الجامع دون وقوع المحذور بين رافعي لواء الرسالة المحمّديّة الخاتمة<sup>1</sup>. وقد كانت تلك الجماعة في منشأها مجرد تعبير عن حالة من الانفعال النفسي لا تستند إلى جهاز نظريّ يؤطر مسلك منتسبها، إذ لم يتعدّ شأنهم حينذاك اعتزال "الفتنة" والتفرغ للصلاة.

ومع تواتر الأحداث الجسام في المجتمع الإسلاميّ، من بعد، تطوّرت انفعالات "معتزلة الفتنة" إلى إجراءات طقسية منسّقة بخلفية نظرية معرفية صاغها السائرون على دربهم، وأخطر السياقات الحديثة، بالنسبة إلى مسار تكوّن النظام التأويلي الصوفي للكلام الإلهي، ما تُطلق عليه الأدبيات السنّية صفة «محنة خلق القرآن»، وما كان المتصوّفة بمنأى عن طائلة تلك المحنة، فقد شملت علمين من مشايخهم على أدنى تقدير، أحدهما ذو النون الإخميّ (ت245هـ/859م) الذي امتحنه والي موطنه مصر محمّد بن أبي الليث (ت250هـ/864م)<sup>2</sup>، وثانيهما أحمد بن أبي الحواريّ (ت246هـ/860م)، وقد امتحن بدمشق، حيث سكن، بوساطة أميرها أنثذ إسحاق بن يحيى بن معاذ (ت237هـ/851م)<sup>3</sup>.

لم تكن تلك المحنة سوى مظهر من انعكاسات تنافس بين نظامين في طلب المعرفة الدينيّة، هما النظام المعرفيّ النقلانيّ والنظام المعرفيّ العقلانيّ، وفي سياق ذلك التنافس برز تمثّلان للقرآن انجلت عنهما مقالتان، فأما المقالة الأولى فجرت على ألسنة السنّيين بصيغتين من المركّبات الوصفية، قوام إحداها الإثبات (القرآن قديم)، ومبنى الأخرى على النفي (القرآن غير مخلوق). وأما المقالة الثانية فالتّي اشتهرت بها المعتزلة خاصّة، وهي القطع بأنّ «القرآن مخلوق». ومن المؤكّد أنّ المتصوّفة عاينوا مجادلات الفريقين في المسألة، لكن لم يظهر منهم رأي على غير المؤلف فيها إلاّ مع ابن عربيّ بقوله إنّ القرآن قديم العين محدث الإتيان. فهذا وجه من الأطر المعرفية التي تشكّل تحت وطأتها نظام الفهم الصوفيّ للكلام الإلهي.

ووجه آخر، أنّ بوادر ذلك النظام طفقت تلوح في أفق معرفيّ متلوّن، من جهة طلب المعاني القرآنية، بخيارين منهجيين على طرفي نقيض، تعبّر عن طبيعتيهما تسميتهما تفسيراً بالمأثور وتفسيراً بالرأي، ويعكسهما أقدم منجز في هذا الميدان وصل إلينا، نعني مصنّف ابن جرير الطبريّ (ت310هـ/923م)، المسّميّ بـ«جامع البيان عن تأويل أي القرآن»، فمع توسّل مؤلّفه في مزاوله الكلام الإلهي بما تناقل الرواة حتّى

1- يُنظر: عبد السلام الحمدي، مرجع سابق، ص68-72.

2- ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ (ت852هـ/1449م)، رفع الإصر عن قضاة مصر، تح. عليّ محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998، ص404. الكنديّ، محمّد بن يوسف (ت350هـ/961م)، كتاب القضاة، ضمن: كتاب الولاة وكتاب القضاة، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908، ص453. كتاب القضاة الذين وُلوا قضاء مصر، رومية، 1908، ص129.

3- ابن عساکر، عليّ بن الحسن (ت571هـ/1176م)، تاريخ مدينة دمشق، تح. محبّ الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 2001، ج71، ص250. الذهبيّ، محمّد بن أحمد (ت748هـ/1348م)، سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج12، ص92-93. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، مرجع سابق، ص5، 1006.

عصره من بيانات النبي والصحابة والتابعين، عمد إلى إثبات بطلان التأويل القائم على الرأي، عبر إيراد أخبار تفيد النبي عنه<sup>1</sup>، وهو ما يرجح فرضية أن تنازع التهجيين كان عصرئذ على أشده.

ويُستخلص من جماع الأطر المعرفية والسياقات الاجتماعية أن المبعث العميق على ظهور التصوف ونظام الفهم الصوفي للقرآن كامن في تسليم بعض المسلمين بأمرين: أحدهما استحالة تجاوز حالة الافتراق الإسلامي بالمعهود من أشكال التدين، وثانيهما انسداد الأفق المعرفي في ظل التنافس بين النظام المعرفي النقلاني والنظام المعرفي العقلاني. فترأى المخرج من المأزق في نظام معرفي آخر يدور على القلب باعتباره الباب الشارح إلى الإدراك اليقيني الذي لا يداخله ريب، لكن ذلك الباب لا يفتح إلا بمشقة المجاهدة على طريق القصد إلى الله، للتلقى عنه مباشرة من غير حجاب ولا واسطة.

#### 2-4- المخاض المنهجي والاختمار المفاهيمي:

يستشعر المتأمل فيما أفرد السراج لهذا الموضوع من أبواب<sup>2</sup> أن تطرقه إليه رجع لصدى وجود تيارين يتجاذبانه داخل الأوساط الصوفية، ينزع أحدهما إلى التجرد تماما من أي ميزان يقدر به مدى وجهة الفعل التفسيري الإشاري، ويميل الآخر إلى وضع موجّهات تكون بمثابة نبراس يمارس ذلك الفعل في ضوئه. ونشأ هذا الميل في خضم انفلات تأويلي صوفي معترض على صرامة السنن المدرسية التي من شأنها تقييد فهم المتلقين للخطاب الإلهي بمضايق أثرية و/أو لغوية شكلها فريقا التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. واندرج هذا الاعتراض في حركة التصوف الشاملة ضدّ أهل النظر عامة، بشقّهم من النقلانيين والعقلانيين جميعا، بناء على تقويم خلاصته أن الأفاق المعرفية مسدودة مادام السمع والعقل دون سواهما دليلين، وأبلغ عبارة عنه قول القائل من المنتسبين إلى تلك الحركة:

«إن هؤلاء [يعني أهل الطريقة] حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد، وقواعد مذاهيم أقوى من قواعد كل مذهب. والناس: إما أصحاب الثقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر. وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا عن هذه الجملة، فالذي للناس غيب فهولهم ظهور، والذي للخلق من المعارف مقصود فلهم من الحق سبحانه موجود، فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال (...)<sup>3</sup>».

ومن البديهي أن يستفز الأطر السنّية ويستثير حفيظتها الإفراط في التأويلات الخارجة عن مألوف السياق الثقافي، فربّما كان ذلك من الدواعي التي حملت بعض منظري التصوف إلى تسييح الفهم الصوفي

1- الطبري، محمد بن جرير (ت310هـ/923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، 2001، ج1، صص71-74.

2- الطوسي، أبو نصر السراج (ت378هـ/988م)، اللمع، تح. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة / مكتبة المثنى، القاهرة/بغداد، 1960، صص105-129.

3- القشيري، عبد الكريم (ت465هـ/1072م)، الرسالة القشيرية، تح. معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، (د.ت)، ص378.



للقرآن بما يكبح جماح المفرطين في استنباط معاني الآي، على نحو ما فعل السراج عينه الذي ارتأى للفهم والاستنباط ضوابط خمسة ضامنة، حسب تقديره، لصحتهما<sup>1</sup>، إذ اشترط فيهما مجانبة:

1. تقديم المؤخر
2. تأخير المقدم
3. منازعة الربوبية
4. الخروج عن العبودية
5. تحريف الكلم

ولائحة الشُّروط هذه ملمح لنظام تأويلي أخذ في التَّشكُّل على المستوى النظري، بفعل من جدلية الفكر والممارسة لدى المتصوفة أنفسهم، وليس بمعزل عن جدلية التصوف والتسنن، ولا سيما التسنن الثقلاني، فبتضافر الأسباب من تفاعلات هذه وتلك بدأت تطفو على السطح معالم تمثل لفاعلية الصوفي في القرآن، ومن الملاحظ أنَّ السراج عبّر عن هذه الفاعلية بمفردتين، هما: الفهم والإشارة، وميَّز بين مفهوميهما على أساس منهجي:

ذلك أنَّ الإشارة هي استحضار آية قرآنية أو أكثر في معرض الاستشهاد على معنى أو حالة، كشأن أبي العباس بن عطاء (ت 309هـ/921م) تارة<sup>2</sup>: قال: «الحق لا يوجد مع الزلزل» وأشار إلى الآية: «فإن زلزلتم من بعد ما جاءكم البينات فاعلموا أنَّ الله عزيز حكيم»<sup>3</sup>، وكدأب أبي عليّ الروذباري (ت 322هـ/933م) مع أصحابه<sup>4</sup>، يشير إلى الآية: «وهو على جمعهم إذا يشاء قدير»<sup>5</sup> كلما رأهم مجتمعين<sup>6</sup>.

أمَّا الفهم فمتعلِّقه العبارة القرآنية في ذاتها ولذاتها، لا تتخذ مطية للاستدلال، وإنَّما تكون مستنبطاً لمعنى ينطق به شيخ من شيوخ التصوف إجابة عن سؤال سائل يطلب تأويلها، على ما يفضي إليه استقرار التماذج التي ساقها مؤلّف كتاب "اللعم"<sup>7</sup>، ونذكر منها هذا الخبر مثلاً: «سئل الشَّبلي رحمه الله عن قوله: «قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم»<sup>8</sup>، فقال: أبصار الرؤوس عن محارم الله تعالى»<sup>9</sup>.

يطلق مؤلّف كتاب "اللعم" على أشباه قول الشَّبلي هذا صفة المستنبطات، كما يستخدم المصدر "استنباط" في تسمية العملية التي تفرزها، ولا يفوتنا أن نوضّح كونه لم يحصر مجال هذه العملية في حدود

1- السراج الطوسي، مرجع سابق، ص 126.

2- المرجع نفسه، ص 128.

3- البقرة: 209/2.

4- السراج الطوسي، مرجع سابق، ص 129.

5- الشورى: 29/42.

6- تُنظر أمثلة أخرى، ممَّا يدرجه مؤلّف اللعم في مسعى الإشارة، ضمن: السراج الطوسي، مرجع سابق، ص 128-129.

7- يُنظر: السراج الطوسي، مرجع سابق، ص 126-128.

8- التور: 30/24.

9- السراج الطوسي، مرجع سابق، ص 127.

القرآن، بل وسّع مفاعيلها لتشمل الحديث النبويّ على ما يتبيّن من تعريفه للصفة المذكورة بأنّها: «ما استنبط أهل الفهم من المتحقّقين بالموافقة لكتاب الله عزّ وجلّ ظاهراً وباطناً، والمتابعة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم ظاهراً وباطناً، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم»<sup>1</sup>. ويدلّ تردّد مشتقاتها بنسق ظاهر للعيان، أثناء كلامه في مسألة الفهم، على مركزية مفهوم "الاستنباط" بالنسبة إلى تصوّره لتعامل الصوفيّ مع القرآن.

يمثّل تحديد المفاهيم خطوة ضرورية على طريق بناء نظام لفهم القرآن يتّسم بتناسق عناصره وتماسك أركانه، ومن الطبيعي أن يشوب المعالجة المفهومية بعض الاضطراب في مرحلة مخاض كالتّي واكبتها السّراج، فلا غرو أن تلتبس دلالة "علم الإشارة" في كتابه "اللّمع" إلى حدّ أعجزنا عن الجزم بعدم اشتغالها على مسعى "الإشارة" الذي فرط بيان الفرق بينه وبين مدلول الفهم لدى الرّجل، ذلك لأنّ هذا أردف تعريفه للمستنبطات بما يبين عن اندراجها في إطار ذلك العلم<sup>2</sup>، وهو ما لا يترك مجالاً للشكّ في كونها من متعلّقاته، ويخلف حيرة إزاء كلمة استعملت مفردة في موضع بوجه، ومضافة في موقع آخر بوجه ثان.

ولا مخرج من هذا الالتباس إلّا التصدي لمصطلح "الإشارة" بالمقاربة التاريخية التي يُعوّل عليها في تبين مآله الدلاليّ بعد القرن الرابع الذي عايشه صاحب "اللّمع"، وأدنى محاصيلها أنّه ما انفكّ يُتداول لدى المتصوّفة بغير مفهوم واحد، وينجلي ما ظلّ يعتره من تعدّد مفاهيميّ بالنظر في سفر الفتوحات المكيّة أضخم مؤلّفات شيخهم الأكبر ابن عربي<sup>3</sup>. لكن لا يعنينا هنا من دلالات المصطلح إلّا ما له صلة بمسعى التّفسير الإشاري، وليس بمستطاعنا التّوصّل إليه دون الخوض في الجهود التي بذلها منظّرو التّصوّف تأصيلاً لمنهجهم التّأويلي.

#### 4-3- التّأصيل الخبري والتّأسيس العقدي:

لم يكن بوسع المتصوّفة أن يعتمدوا، في تأسيسهم النّظريّ لمسلّكهم التّأويلي، على غير معتمد التّدين السّائد من آليات التّأصيل، فهذا النوع من الأعمال محوج لا محالة إلى البناء على قاعدة صلبة من التّقليد المشترك، ولما كان المستند النّقليّ، من القرآن والحديث خصوصاً، المرجع الجامع بالنسبة إلى السّياق الثّقافيّ الإسلاميّ، بالعودة إليه تُكتسب الشّرعيّة والأحقّيّة، وجب أن يلتمس فيه القوم ما يُثبت أصالة طريقة تفاعلهم مع الخطاب الإلهي، وقد وجدوا ضالّتهم في توليفة من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والآثار المرويّة، رأينا أن نستجلي أهمّ عناصرها عبر قراءة للمصادر الصّوفيّة، ذات طابع آنيّ لا زمنيّ، لأنّ ذلك البنية الاعتقاديّة المسوّغة لنظام الفهم مقصدنا لا التّعقّب الكرونولوجيّ للمسار التّأصيليّ الذي أنتجها.

1- السّراج الطّوسيّ، مرجع سابق، ص 147.

2- المرجع نفسه.

3- يُنظر: محيي الدّين بن عربي، مرجع سابق، ج 1، ص 629-634. ج 3، ص 138-139، ج 4، ص 230، 240، 242-243، 454. ج 5، ص 529-530.

خلاصة ما أمكننا تصفّحه من تلك المصادر أنّ المستندات الخبريّة التي يتوسّل بها المتصوّفة في تبرير مأخذهم التّأويلي للقرآن لا تخرج - على كثرتها وتكاثرها - عن مجرى اعتراف منسوب إلى أبي هريرة وحديث معزّو إلى التّبيّ. فأما الاعتراف فأضعفهم به صحيح البخاري<sup>1</sup>، وتناقضوه في مواطن الإشارة إلى أنّ الموروث عن مبلغ الرّسالة نوعان من العلم، نوع مشاع لعامة النّاس متاح لأيّ امرئ، ونوع مضمون به على غير أهله، لا يعرف سرّه إلاّ أفراد من الخلق. وممّن تحجّج به ابن عربي الذي أورده ضمن فتوحاته على هذا الحرف: «حملت عن التّبيّ صلى الله عليه وسلّم جرّابين: أمّا الواحد فبثثته فيكم، وأمّا الآخر فلو بثثته لقطع مّي هذا البلعوم»<sup>2</sup>.

وأما الحديث النّبويّ فتداولوه في صيغتين، واحدة<sup>3</sup> مجملة استدّلوا بها لإثبات أنّ وراء ظاهر القرآن باطناً<sup>4</sup>، وأخرى تحتوي على زيادة تفصيل، تردّد صداها في نصوص كثيرة من مؤلّفاتهم<sup>5</sup>، وذكرها عبد الرّحمان السّلميّ بهذا اللفظ: «إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكلّ آية منه ظهروطن، ولكلّ حرف حدّ ومطلع»<sup>6</sup>. وعلى هذه الصّيغة مبنى تمثّلهم للمنزل خطاباً مركّباً ذا مستويات أربعة متفاوتة الدّرجات، بالنّسبة إلى المتلقّي، في الشّفاقيّة:

- المستوى الأوّل هو الخطاب على ما يظهر للنّاس بمقتضى قوانين اشتغال اللّسان العربيّ الذي تشكّل فيه، وهذا المعتبر عند الصّوفيّة الظّاهر.
- المستوى الثّاني هو الخطاب كما تلقّاه النّبّي من المملّك، منزّلاً على قلبه طوال ثلاثة وعشرين عاماً، وهذا الباطن من منظارهم.

1- البخاريّ، محمّد بن إسماعيل (ت256هـ/870م)، الجامع الصّحيح المختصر (المعروف بـ "صحيح البخاريّ")، تح. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/اليمامة، بيروت، 1987، ج1، ص56 [العلم/42(120)].

2- ابن عربي، مرجع سابق، ج1، ص476.

3- ورد في بعض كتب الحديث الثّانويّة أنّ التّبيّ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلّ آية منها ظهروطن» (يُنظر: ابن حبان، محمّد (ت354هـ/965م)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1993، ج1، ص276. الطّبرانيّ، سليمان بن أحمد (ت360هـ/918م)، المعجم الكبير، تح. حمدي بن عبد المجيد السّلفي، مكتبة الزّهراء، الموصل، 1983، ج10، ص105).

4- يُنظر مثلاً: السّراج الطّوسيّ، مرجع سابق، ص43-44. المكيّ، أبو طالب (ت386هـ/996م)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التّوحيد، تصحيح باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997، ج1، ص106.

5- يُنظر مثلاً: المحاسبيّ، الحارث بن أسد (ت243هـ/857م)، فهم القرآن ومعانيه، تح. حسين القوّتلي، دار الكندي/دار الفكر، بيروت، 1398هـ، ص328. أبو طالب المكيّ، م.س، ج1، ص95. السّلميّ، أبو عبد الرّحمان (ت412هـ/1021م)، حقائق التّفسير، تح. سيّد عمران، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001، مج1، ص21. أبو حامد الغزاليّ، إحياء علوم الدّين، دار صادر، بيروت، 2000، م1، ص138. أيضاً: مشكاة الأنوار، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، 2000، ص283.

6- السّهورديّ، شهاب الدّين (ت632هـ/1234م)، عوارف المعارف، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999، ص20. ابن عربي، م.س، ج1، ص451-452. ج5، ص180. ابن عطاء الله السّكندريّ، تاج الدّين (ت709هـ/1309م)، لطائف الهنن، دار المعارف، ط2، (د.ت)، ص137.

6- أبو عبد الرّحمان السّلميّ، مرجع سابق، مج1، ص21.

- المستوى الثالث هو الخطاب على ما انتهى إلى جبريل في تقبله عن الذات الإلهية، وهذا مستوي الحدّ لديهم.
- المستوى الرابع هو الخطاب في تعيينه الأصلي صادرا عن الله المخاطب ذاته، وهذا المطلع من وجهة نظرهم.

وكلّ ماعدا الأصليّ من تعيينات الخطاب بمثابة حُجُبٍ للمعاني، وسُتْرٍ تحول دون الحقائق القرآنيّة، والرّهان المنوط بالمتلقّي هو أن يخترق كلّ الحواجز، بدءا باللّغويّ منها ومرورا بالتبويّ وانتهاء بالملكيّ، ليُعطى «عين الفهم في كلام الله»<sup>1</sup> ممّا استأثر به أبو هريرة ولم يفصح عنه، وذلك ممتنع في رأي المتصوّفة لا يدركه إلاّ قلة من طائفتهم مختصة به دون سائر النّاس، فالفهم العينيّ إذ تفضيه تلك القلة لغير ذوي الاختصاص هو المعنيّ بـ "الإشارة" في اصطلاحهم، على أدقّ بيان منهم لمفهومها خطّه الشيخ الأكبر الذي أعلن بوضوح أنّ مسماها تفسيرٌ لمعاني الخطاب الإلهيّ حقيقة، تكلفوا تسميته بها اتقاء تشنيع الفقهاء من أهل الظاهر الرافضين لوضعه تحت عنوان "التفسير"<sup>2</sup>.

## 5- بنية نظام الفهم الصوفيّ للقرآن:

ليس بالأمر الهين العمل على استكشاف بنية<sup>3</sup> نظام الفهم الصوفيّ للخطاب القرآنيّ، فإنّ ذلك النّظام متعيّن في ثلاثة مظاهر - على أدنى تقدير - لا مناص من التميّز بينها حتّى يتيسّر إدراك عناصره البنيويّة، وتتمثّل تلك المظاهر في التّصوّر النظريّ للفعل التّأويليّ أوّلا، وما لم تطلّهُ يد الإتلاف من مدوّنات مشايخ التّصوّف التّفسيرية ثانيا، والمباشرة الإجرائية المرتبطة بلحظات تفاعلية محدّدة ثالثا. ولنا حيال كلّ مظهر من هذه التّلاثيّة وقفة تحليليّة في ما يأتي على طريق القصد إلى المراد بهذا المبحث.

### 5-1- في التّصوّر النظريّ:

إنّ القول بتعدّد مستويات الخطاب الإلهيّ كما أوضحنا أنفا يكتسب قيمته من كونه يفتح باب الانسياب الدلاليّ على مصراعيه، لأنّه يحزّر المعنى من لزوميّات إخراج لسانيّ لمخاطبات ميتالغويّة فرضته وضعيّة تواصلية ظرفيّة خارقة للعادة لم تتعدّ دائرة المتلقّين الفعليّين فيها إطارا زمكانيّا ذا خصوصيّة ثقافيّة، نعني سكّان شبه الجزيرة العربيّة أوّان البعثة المحمّديّة، فليس المتلقّي سمعا عن التّبيّ من الآيات القرآنيّة سوى تكييف للوحي بما يناسب المخاطبين الذين واكبوا تنزيلها وعموم الخلق المتلاحقين إلى يوم يُبعثون، ولا بدّ

1- ابن عربي، مرجع سابق، ج1، ص476.

2- يُنظر: المرجع نفسه، ص629-634 (الباب الرابع والخمسون).

3- لهذه البنية تشكّلات فردية يتمثّل كلّ منها في طريقة تفسير يختصّ بها علم صوفيّ، ويضيق المنحى الذي اتّخذناه في مبحثنا عن بيان تلك التّشكّلات، فليُنظر عرض لأبرزها في:

لخاصّة المؤمنين، في المنظور الصوّفي، من تعلق همهم بما وراء المسموع حتّى تنجلي لهم حقائق ما خاطب به الله عباده، وعلى هذا حضّ ابن عربي في الباب التاسع والخمسين وخمسمائة، قائلاً:

«لا تركز إلى غير ركن فتخيب، انظر في القرآن بما أنزل على محمد ﷺ، لا تنظر فيه بما أنزل على العرب فتخيب عن إدراك معانيه، فإنّه نزل بلسان رسول الله ﷺ، لسان عربيّ مبين، نزل به الرّوح الأمين جبريل عليه السّلام على قلب محمد ﷺ فكان به من المنذرين أيّ المعلّمين، فإذا تكلمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ متكلّم نزلت عن ذلك الفهم إلى فهم السّامع من النّبي ﷺ»<sup>1</sup>.

ويتيح التّخلّص من ريقه الحامل اللّسانيّ إطلاق زمام التّأويل نحو آفاق دلاليّة رحبة يعبّد غورها بمقدار ما يغوص المتلقّي فيما وراء اللّغة من مستويات الخطاب الإلهي، إذ لكلّ مستوى فيه، على ما يرى أهل التّصوّف، بُعد الدّلالّيّ الخاصّ به، هو مسعى "العبرة" عندهم بالنّسبة إلى المستوى اللّغويّ، وما يسمّونه "الإشارة" بالنّسبة إلى المستوى النّبويّ، والمستعمل في تسميته لديهم مصطلح "اللّطائف" بالنّسبة إلى المستوى الملكيّ، وما يطلقون عليه اسم "الحقائق" بالنّسبة إلى المستوى الإلهيّ الأصليّ<sup>2</sup>. ولعلّ أبلغ ما وصلنا، من توضيحاتهم لهذه الفكرة التي تتوقّف عليها وجهة نظام الفهم الإشاريّ برمّته، قولُ أبي القاسم اللّجائيّ: «من سمعه [= القرآن] من أمثاله ففائدته علم أحكامه، ومن سمعه كأنّما يسمعه من السّفير الأعلى ففائدته تبيّن معجزاته وشرح الصّدور بلطائف خطابه، ومن سمعه كأنّما يسمعه من الرّوح ففائدته مطالعة الغيوب ودقائق الإشارات من محبّة المحبوب، ومن سمعه كأنّما يسمعه من المتّصف به فبيّ ومُحقت صفاته وصار موصوفاً بصفات التّحقيق، فيفنى عن علم اليقين وعن عين اليقين، وتحصل له درجات حقّ اليقين»<sup>3</sup>.

يسفر هذا القول عن شيء من وعي المتصوّفة بالأبعاد التّداوليّة للخطاب، ذلك أنّ المخاطب هو المعوّل عليه، لديهم، في تحديد سقف الفيوضات الدّلاليّة القرآنيّة بما يتخذ من أوضاع التّلقّي، فمادام فهمه للآي مرتبطاً بمظهرها اللّغويّ لا يتعدّى محصوّل التّأويليّ مُتّاح البنى اللّفظيّة السّطحيّة منها، أمّا إذا فكّ ارتباطه بمجلاها ذلك واندمج في وضعيّة تواصلية تسمو به عن حظوظ البشريّة فمآله الظّفّر بالفهم الإشاريّ. وصفوة القيل في ضوء هذا المعنى أمران: أحدهما أنّ المخاطبات الإلهيّة ذات صلاحية – بحكم طبيعتها المركّبة – للتّعين بحسب ما يكون من قوّة استعداد المتلقّي، وإليه الإشارة في عبارة ابن عربيّ: «الخطاب على

1- ابن عربي، مرجع سابق، ج 8، ص 258-259.

2- أبو عبد الرّحمان السّلمي، مرجع سابق، مج 1، ص 23. اللّجائيّ، عبد الرّحمان (ت 599هـ/1202م)، قطب العارفين، تح. محمّد الدّيباجي، دار صادر، بيروت، 2001، ص 103-104.

3- اللّجائيّ، مرجع سابق، ص 108-109. ويُنظر أيضاً كلام في هذا المعنى لأبي سعيد الخراز (ت 279 هـ) ضمن: السّراج الطّوسيّ، مرجع سابق، ص 114.

قدر السامع لا على قدر المتكلم»<sup>1</sup>، وثانيهما أنها لا تكتسب دلالاتها في غياب تفاعل خلاق من جهته، على ما يُستخلص من قول اللجائي: «فوائد القرآن على قدر رتبة السامع»<sup>2</sup>.

## 5-2- في الخطاب التفسيري:

لا يتعدى مدار اهتمامنا، في هذا الشأن، مدونة التفسير الصوفي المنهجي المرتب وفق تسلسل الوحدات التركيبية القرآنية على ما استقر بالمصحف العثماني، نعني كل مؤلف من ذلك النوع منسوب إلى أحد مشايخ التصوف، سواء أكان مستوعبا للقرآن برمته أم مقتصرًا على بعض آياته دون أخرى. وأقدم ما وصل إلينا من تفاسير بهذه الخصوصية منجز معزو إلى سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ/896م)<sup>3</sup>، هذا إذالم نأخذ بعين الاعتبار الكتاب الذي جمع بين دفتيه أحد المؤلفين المعاصرين متفرقات ذي التون المصري (ت 248هـ/862م) من أقوال بُوِيَتْ على أساس العلاقات الدلالية المترابطة بين كل قول وآية<sup>4</sup>.

ويقف الناظر في تلك المدونة على تنوع الخطاب التفسيري الصوفي، فلا تقلّ أضربه عن ثلاثة في أدنى التقديرات، أحدها قوامه على سوق أقوال متصوف واحد في متفرقات من آيات القرآن، وهو مبنى كتاب التفسير المنسوب إلى التستري<sup>5</sup>، وثانيها مجامع مرويات عن السلف من شيوخ التصوف، في تأويل الآي، منسقة وفق ترتيب السور، ومن هذا النوع تفسير السلمي<sup>6</sup>، وليست تخفى مشابته الشكلية للتفسير بالمأثور. وأما الضرب الثالث فما يمكن وصفه بالتفسير الشخصي، إذ يعرض مؤلف الكتاب ما يترأى له هو ذاته من إشارات الخطاب القرآني في كل آية، وذلك حال القشيري مثلا في منتج "لطائف الإشارات"<sup>7</sup>.

ويتبين متصفح الأنواع الثلاثة من كتب التفسير الصوفي ضرورة التمييز بين مستويين فيها، أولهما مستوى إنتاج الفهم، وثانيهما مستوى إنتاج الخطاب التفسيري، ومأتى تلك الضرورة أنّ الفاعل في أحدهما ليس دائما هو الفاعل في الآخر، إذ لئن بيد منتج الخطاب التفسيري في منجز القشيري، مثلا، هو نفسه منتج الفهم، فإنّ العكس حال المجامع المشار إليها أعلاه وكلّ تفسير قائم على رواية المأثورات عن متصوف

1- ابن عربي، مرجع سابق، ج 8، ص 259.

2- اللجائي، مرجع سابق، ص 108.

3- التستري، سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم لأبي محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن ربيع التستري، تح. طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد علي، دار الحرم للتراث، القاهرة، 2004.

4- الهندي، محمود، ذو التون المصري التفسير العرفاني للقرآن الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007.

5- يظهر من مقدمة الكتاب وتواتر الصيغة التركيبية «قال أبو بكر» في متنه أنّ مؤلفه ليس التستري، بل أبو بكر محمد بن أحمد البلدي المذكور في بدايته ضمن رجال السند، فهذا هو الجامع، على ما يبدو، لما بين دفتيه من أقوال ذلك في آي القرآن.

6- يقول السلمي في خطبه تفسيره: «ولمّا دانت المتوسمين بالعلوم الطواهر، صنفوا في أنواع القرآن، من فوائد ومشكلات وأحكام وإعراب ولغة ومجمل ومفسر وناسخ ومنسوخ وإعراب ما يشغل منهم لجميع فهم خطابه على حساب الحقيقة والآيات متفرقة نسبت إلى أبي العباس بن عطاء وآيات ذكر أنّها عن جعفر بن محمد عليه السلام على غير ترتيب - وكنت قد سمعت منهم في ذلك جزءا - استحسنتها، أحببت أن أضم ذلك إلى مقالتهم وأضم أقوال المشايخ أهل الحقيقة إلى ذلك، وأرّبه على السور حسب وسعي وطاقتي» (أبو عبد الرحمن السلمي، مرجع سابق، ص 19-20).

7- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات، تح. سعيد قطيفة، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).

من السابقين، وفي هذا الصنف المركب والمتعدد الأصوات يُحوج أي مسعى لاستجلاء نظام الفهم إلى الحفر عميقا داخل النسيج اللغوي حتى يخلص للدارس ما يروم إدراكه من كيفية التلقي الإشاري المزعوم. ينجلي الحفر في مدونة التفسير الصوفي عن نموذجين من أنظمة فهم القرآن، فأما النموذج الأول فمبناه في استنباط المعاني القرآنية على الانتقال من مستوى الدلالة التركيبية (الظاهر) إلى مستوى الدلالة الكامنة تحت النسيج اللغوي (الباطن)، وهو مسلك أمثال أبي القاسم القشيري، يطرد في مؤلفاتهم ذلك، لكن لا ينتظم انتظاما تاما، إذ قد يُكتفى، أحيانا، بمجرد التنبيه إلى أن للآية معنى ظاهرا، وربما يُغض النظر تماما، في أحيان أخرى، عن هذا البعد من الدلالة ويُقتصر على إيراد المعنى الباطن. وأما النموذج الثاني فعماده التوسل بصيغ تعبيرية إلى إفراغ الآيات في قوالب فكرية صوفية وتكييفها على مقتضى قواعد التصوف النظرية، وهو منحى محيي الدين بن عربي<sup>1</sup> والسائرين على منواله من أهل الطريقة.

ووراء النموذجين خلفيتان متضادتان تشكلتا في خضم الجدل الصوفي السني الذي بلغ أوجه خلال العقد الأول من القرن الرابع، فإذا كان النموذج الثاني سليل الوفاء لأصول التصوف التكوينية من حيث كونه انزياحا عن السنته المعرفية السائدة في طلب العلوم الدينية عموما واستبيان الدلالة القرآنية خصوصا، فإن النموذج الأول إجراء عملي لمذهب التوفيق بين مبادئ التدين الصوفي وقبود الأطر الثقافية المهيمنة. لكن اختلافهما من هذا الوجه لم يمنع تقاطعهما في نظام فهم الرسالة الإلهية، ذلك أن حال الصوفي، في كليهما، يمثل عند تلقي المعطى القرآني، ابتداء أو على لسان مستفهم، الموجه الحاسم لحدث الفهم، إذ تنقح الإشارة في قلبه تحت وطأة ظرفية روحية تعتربه عند مواجهته الآية.

### 3-5- في الفعل الإجمالي:

إجماليًا يرتب المتصوف، في تأويله المكونات الجزئية من الخطاب الإلهي، لوضعيات التلقي الظرفية، وفي هذه الوضعيات يكاد المستوى التركيبي من ذلك الخطاب يفقد كل فاعليته، فهي لا تتجاوز أدنى درجاتها إن يُسهّم في إنتاج الدلالات القرآنية، إذ تستوي الآية، أو بعضها، مجرد مناسبة قادحة لخواطر تلمع في ذهن المتلقي الصوفي عند مواجهتها، وقد يحلق به خاطر في منأى عن الحدود المعجمية لأنسجة الحروف والكلمات، وبلغ مبلغا ينتفي معه ما يقتضيه المنطق المألوف من الروابط الموضوعية بين المعطى اللغوي والمحصل الدلالي، والأمثلة من ذلك، في تفاسير مشايخ التصوف، كثيرة لا تُحصى عددا.

إن المحدد الفعلي لوجهة التأويل، في سياق التفاعل الصوفي مع العلامة اللغوية من مفردات القرآن ومركباته، هو حال المتلقي لحظة الاستقبال، ولأن الأحوال في استحالة دائمة لا تستقر على وتيرة، تتكاثر الاستنباطات من الحرف الواحد لدى المتصوف الفرد بقدر ما تتعدد سياقات المواجهة بينهما، ناهيك أن البسمة - التي وضعها القشيري تحت طائلة عمله التفسيري كسائر المنزّل على النبي محمد ﷺ - يثير نسيجهما

1- لم يصلنا من كتاباته في التفسير سوى جزء من مؤلفه "إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن" (ينظر في هامش: الغراب، محمود محمود (جمع وتأليف)، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، مطبعة نضر، دمشق، 1989).

التركيبى من لطائف الإشارات دلالاتٍ ثماهي في تنوعها نسق تواتره تلاوةً، إذ يفيد في مبتدأ كلِّ سورة من المعاني على مقتضى حال المدعى إدراك الإشارات الإلهية المحجوبة وراء العبارات القرآنية.

وقد تُؤخذ العلامة القرآنية بضرب من أوجه التأويل ذي منحنى حجاجي، فتُحمّل ما يخدم قضية التدين الصوفي من المعاني درءاً لمطاعن سدنة السنية الإسلامية فيه، وإثباتاً لصحة قواعد التصوف، واستدلالات على جدارة الطريقة بالاتباع. ويُغني عن التوسع في بيان هذا المنحنى مثلُ أبي القاسم القشيري في تفسيره الآية الرابعة والخمسين من سورة النساء، ذلك أنه تغاضى عن معناها الظاهر بنوع من الإضراب الانتقالي (بل) جعله مطيةً إلى حصر مرجع العنصر الإحالي (الناس) وإعادة توجيه دلالة المصدر (فضل)، لكي يستهدف منكري عقيدة التخصيص ورافضي فكرة الولاية، قائلاً:

«قوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ...﴾: بل ينكرون تخصيص الحق سبحانه لأولياؤه بما يشاء حسداً من عند أنفسهم فلا يقابلونهم بالإجلال، وسنة الله سبحانه مع أولياؤه مضت بالتعزيز والتوقير لهم. ودأب الكافرين جرى بالارتباب في القدرة، فمنهم من آمن بهم، ومنهم من رد ذلك وجحد، وكفى بعقوبة الله منتقماً عنهم»<sup>1</sup>.

إذن، لا يتقيد فهم القرآن، في مجرى التلقي الصوفي، بضوابط معيارية، وإنما هو محكوم بعوامل ذاتية كامنة في كيان المتلقي وتخضع لموجّهين على الأقل: أحدهما الخلفية الاعتقادية من أسس التصوف النظرية عموماً وتمثّل أهله لماهية الخطاب القرآني خصوصاً. وثانيهما تجربة المتصوف الشخصية في ارتباطها بمتخيّله عن ذاته وخصوصية مسلكه العملي على مدارج الطريق. فهذهين الموجّهين يُمسي فعل إنتاج الدلالة، في إطار التفاعل مع الكلام الإلهي، مفتوحاً على أفق واسع من الممكنات ليس ينحصر بحدّ اصطلاحي ولا قياس لغوي ولا مانع منطقي، وهكذا يفقد وجاهته كلُّ منطلق تعليمي عُرفي في ميدان التفسير مادامت قائمة دعوى إمكان التواصل المعرفي مع الحي الذي لا يموت.

ولما أنه كذلك يكون، يبقى محصول نظام الفهم الصوفي للقرآن مجرد حقيقة فردية وظرفية تستمدّ قيمتها من صلتها بمنهجها العيني ولحظة إنتاجها، إذ يعزّ أن يستحيل معطى بتلك الكيفية مبنى لهيئة اجتماعية، لأنّ الاجتماع عمدته المشترك من المصطلحات والمفاهيم والقوالب الفكرية والمعاني المستقرة نسبياً على الأقل. ولكن الاشتغال بمذهب المتصوفة في التفاعل مع الخطاب القرآني يمكن أن يستوي مدخلا شارعا على إعادة تشكيل الوعي الديني وإنتاج نسق معرفي، من صميم الرسالة المحمدية، يزيل العوائق الاعتقادية الظنّية التي تحول حتى الآن دون الاستئناف الحضاري المنشود.

1- عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، مرجع سابق، ج2، ص31.



## 6- فاتحة:

تتجاوز المقاربة الصوفية للأسئلة المعرفية والمنهجية المتعلقة بنص الوحي ثنائيات استقرت منذ وقت مبكر من تاريخ الفكر الإسلامي وحكمت تفكير نخب المسلمين قرونا طويلة، فعلى الصعيد العقائدي تنأى بعض المتصوفة، في مسألة طبيعة الكلام الإلهي، عن الصيغتين التبسيطيتين المتقابلتين تقابل تضاداً، وهما المقالة الاعتزالية «القرآن مخلوق» والشعار السني «القرآن غير مخلوق»، واستعاضوا عنهما بتمثيل مركب يأخذ بعين الاعتبار صيرورة الرسالة القرآنية في انتقالها من الوجود المطلق المقترن بذات المرسل إلى التعيين اللغوي المقيّد على لسان مبلغها النبي المرسل، وهو ما يظهر وعياً بأثر الوعاء اللساني البشري في مدى شفافيتهما.

ومن تبعات وعيمهم هذا أن ضربوا صفحا، في مسعاهم إلى فهم كلام الله، عن التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، متخذين مسلكاً تفاعلياً تجاه الخطاب القرآني على خلاف التّمطين كليهما. فصرفوا أنظارهم عن مقيداته من الهيئات التركيبية اللغوية والحيثيات الحديثة التاريخية، وتعلقت همّتهم بما وراء نسيج الحروف من "حقائق" و"لطائف" يمتنع تبينها عبر الوسائط الحسية، وزعموا أنّ بالإمكان إدراكها من طريق خاصّ قوامه المجاهدة الروحية والإخلاص في التّقرّب إلى المتكلم حتى تهيأ الملكة الإدراكية القلبية لتلقي إشاراته الكامنة تحت حُجب الوعاء اللساني البشري الذي ما كانت الرسالة تبلغ مبلغها لولاه.

لقد ألفينا هذه المقاربة خارج دائرة الاهتمام في ما أطلعنا عليه من الدراسات القرآنية المعاصرة والمشاريع الفكرية الإصلاحية، ولعلّ نفض الغبار عنها ينبّه إلى أبعادٍ من إشكالية تلقي القرآن، الآن وهنا، يمكن أن يساعد أخذها بالحسبان في وضع أساس معرفي منتج واستنباط نظام فهم راهبي، فهي ذات قابلية للاستثمار إن تجرّد من خلفيتها الاعتقادية التي يتعدّد البناء عليها لكونها لا توقّر الانتظام، وهو شرط لا يستقيم الاجتماع في غيابها، إذ تفضي في مستوى التفاعل مع الكلام الإلهي إلى فيض من تأويلاتٍ لا ناظم لها خارج ذات المتأوّل، ولهذا تبقى ذاتية ويعزّ جمع الناس عليها.

قد لا تكون إجراءات المقاربة الصوفية مجدية في إرساء نظام تأويل محين على إيقاع التحوّلات الفكرية والاجتماعية الظاهرة للعيان، لأنّ الاجتماع يتأسس على القوالب المشتركة من الاستنباطات لا الخواطر المتقلّبة بحكم ذاتيتها وظرفيتها، بيد أنّ تلك الإجراءات تنطوي على ما يمكن أن يكون منطلقاً لمعالجة القضايا المتصلة بماهية القرآن وكيفية التفاعل معه، وهو مبدأ التنسيب الذي يقتضي التسليم بتعدّد الدلالات القرآنية على مقتضى أحوال المتلقين للخطاب الإلهي في كلّ عصر ومصر، ويعني ذلك، على أدنى تقدير، أنّ المعطى التركيبي اللغوي لا يفيد دلالة قطعياً مهما يكن محكماً.

## المصادر والمراجع:

## المصادر:

- 1- البخاريّ، محمّد بن إسماعيل (ت256هـ/870م)، الجامع الصّحيح المختصر (المعروف ب"صحيح البخاريّ")، تح. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/اليمامة، بيروت، 1987.
- 2- التّستريّ، سهل بن عبد الله (ت283هـ/896م)، تفسير القرآن العظيم لأبي محمّد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التّستريّ، تح. طه عبد الرّؤوف سعد وسعد حسن محمّد عليّ، دار الحرم للتّراث، القاهرة، 2004.
- 3- ابن تغري بردي الأتابكيّ، جمال الدّين (ت874هـ/1470م)، النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ، مصر، (د.ت).
- 4- الجيلانيّ، عبد القادر (ت561هـ/1166م)، الغنية لطالبي طريق الحقّ، المكتبة الثّقافيّة، بيروت، (د.ت).
- 5- ابن حبّان، محمّد (ت354هـ/965م)، صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، تح. شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، 1993.
- 6- ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ (ت852هـ/1449م)، رفع الإصر عن قضاة مصر، تح. عليّ محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.
- 7- الدّهبيّ، شمس الدّين (ت748هـ/1348م)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح. بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، 2003.
- 8- الدّهبيّ، شمس الدّين (ت748هـ/1348م)، سير أعلام النّبلاء، تح. شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط11، 1996.
- 9- السّلميّ، أبو عبد الرّحمان (ت412هـ/1021م)، حقائق التّفسير، تح. سيّد عمران، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.
- 10- السّهرورديّ، شهاب الدّين (ت632هـ/1234م)، عوارف المعارف، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.
- 11- الشّعراييّ، عبد الوهّاب (ت973هـ/1565م)، الطّبقات الكبرى، دار الرّشاد الحديثة، الدّار البيضاء، 1999.
- 12- الصّفديّ، صلاح الدّين (ت764هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تح. أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التّراث، بيروت، 2000.
- 13- الطّبرانيّ، سليمان بن أحمد (ت360هـ/918م)، المعجم الكبير، تح. حمدي بن عبد المجيد السّلفي، مكتبة الزّهراء، الموصل، 1983.

- 14- الطَّبْرِيّ، محمّد بن جرير (ت310هـ/923م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح. عبد الله بن عبد المحسن الثَّرَكِيّ، دار هجر، القاهرة، 2001.
- 15- الطَّوْسِيّ، أبو نصر السَّرَّاج (ت378هـ/988م)، اللّمع، تح. عبد الحليم محمود وطفه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة/ مكتبة المثنى، القاهرة/بغداد، 1960.
- 16- ابن عربي، محيي الدّين محمّد بن عليّ (ت638هـ/1240م)، الفتوحات المكيّة، دار الفكر، بيروت، 1994.
- 17- ابن عساكر، عليّ بن الحسن (ت571هـ/1176م)، تاريخ مدينة دمشق، تح. محبّ الدّين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر، بيروت، 2001.
- 18- ابن عطاء الله السّكندريّ، تاج الدّين (ت709هـ/1309م)، لطائف المنن، دار المعارف، ط2، (د.ت.).
- 19- الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ/1111م)، إحياء علوم الدّين، دار صادر، بيروت، 2000.
- 20- الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ/1111م)، إجماع العوامّ عن علم الكلام، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، 2000.
- 21- الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ/1111م)، الرّسالة اللّدنيّة، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، 2000.
- 22- الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت505هـ/1111م)، مشكاة الأنوار، ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، دار الفكر، بيروت، 2000.
- 23- القشيريّ، عبد الكريم (ت465هـ/1072م)، تفسير القشيريّ المسّمى لطائف الإشارات، تح. سعيد قطيفة، المكتبة التّوفيقيّة، القاهرة، (د.ت.).
- 24- القشيريّ، عبد الكريم (ت465هـ/1072م)، الرّسالة القشيريّة، تح. معروف زريق وعليّ عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، (د.ت.).
- 25- الكتبيّ، محمّد بن شاكر (ت764هـ/1363م)، فوات الوفيات، تح. إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت، (د.ت.).
- 26- الكلاباذيّ، أبو بكر محمّد بن إسحاق (ت380هـ/990م)، التّعريف لمذهب أهل التّصوّف، تح. آرثر جون أربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994.
- 27- الكنديّ، محمّد بن يوسف (ت350هـ/961م)، كتاب القضاة، ضمن: كتاب الولاة وكتاب القضاة، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، 1908.
- 28- الكنديّ، محمّد بن يوسف (ت350هـ/961م)، كتاب القضاة الذين ولّوا قضاء مصر، رومية، 1908.
- 29- اللّجائيّ، عبد الرّحمان (ت599هـ/1202م) في كتابه: قطب العارفين، تح. محمّد الديباجي، دار صادر، بيروت، 2001.

30- المحاسبي، الحارث بن أسد (ت243هـ/857م)، فهم القرآن ومعانيه، تح. حسين القوّتلي، دار الكندي/دار الفكر، بيروت، 1398 هـ.

31- المكيّ، أبو طالب (ت386هـ/996م)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التّوحيد، تصحيح باسل عيون السّود، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1997.

### المراجع:

- 1- الحمدي، عبد السلام، مقالات الصّوفيّة في المسائل الاعتقاديّة، ألفا للوثائق، قسنطينة، 2020.
- 2- الغراب، محمود محمود (جمع وتأليف)، رحمة من الرّحمان في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشّيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، مطبعة نضر، دمشق، 1989.
- 3- الهندي، محمود، ذوالنون المصريّ التّفسير العرفانيّ للقرآن الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2007.
- 1- Sands, Kristin Zahra, *Ṣūfī commentaries on the Qurʾān in classical Islam*, Routledge, London/New York, 2006.
- 2- Sells, Michael A., *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qurʾan, Miʾraj, Poetic and Theological Writings*, Paulist Press, New York, 1996.

# آليات اشتغال المرجعيّ في الرواية الواقعيّة رواية 'الحبّ في رقّادة' لأحمد مال أنموذجاً

Mechanisms of using references in the realistic  
novel

"Love in Raggada" by Ahmed Mal as a model

د. مسعود لشيهب

باحث في الأدب وجماليات الفنون  
جامعة تونس

[lachihebmassaoud@yahoo.com](mailto:lachihebmassaoud@yahoo.com)



## آليات اشتغال المرجعي في الرواية الواقعي رواية 'الحب في رقادة' لأحمد مال أنموذجا<sup>1</sup>

د. مسعود لشيهب

### ملخص:

يبحث هذا المقال في إشكالية المراجع داخل الخطاب الواقعي الوصفي من خلال رواية "الحب في رقادة" للروائي التونسي أحمد مال. فعوالم الرواية، مهما كان التيار الذي تنتهي إليه، هي عوالم ممكنة تقوم على التخيل، وتختلف عن المراجع في الواقع، حتى وإن اقتحمت هذه المراجع الواقعية المتن الحكائي، ذلك أنّ هذه المراجع لا تدخل النص إلا وهي منسوجة باللّغة ومختلطة بجهات القول Modalités المختلفة للمتكلمين فيه، متلوّنة بذاتيتهم وانفعالاتهم. وتزداد العلاقة بين المرجع خارج النصّ وداخله التباسا عندما تكون الرواية مندرجة ضمن التيار الواقعي الوصفي. ونحن نعتقد أنّ المرجع الواقعي، حتى في هذا النمط من الرواية، يفقد قيمته المرجعية بمجرد أن يصبح عنصرا من عناصر المخيال الروائي، لذا نعتبر أنّ السّؤال المركزي في الحديث عن إشكالية العلاقة بين الإحالي والجماليّ داخل النصّ الروائي الواقعي لم يعد يتعلّق بالبحث عن مدى التّطابق بين المرجع، وقد استوى داخل النصّ والمرجع في صورته الواقعية، بل يتعلّق أساسا بالآليات التي من خلالها يشتغل المرجع داخل الرواية الواقعية.

الكلمات المفتاحية: المرجع، الإحالي، الجماليّ، الرواية، الحبّ، رقادة.

1- أحمد مال، الحبّ في رقادة، الثّقافيّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، ط2019، 1.

### **Abstract:**

This article examines the problem of references within the realistic, descriptive discourse through the novel "Love in Raggada" by the Tunisian novelist Ahmed Mal. In fact, the worlds of the novel, whatever their kind is, are realistic worlds based on imagination, and differ from the references in reality, even if the storyline is full of these realistic references. Actually, these references, before merged into the text, are woven in the language and mixed with the different sémodalit parties of the speakers in it, coloring in their own life and their emotions. However, the relationship between the reference outside and inside the text becomes more ambiguous when the novel falls within the realistic descriptive trend.

We believe that the realistic reference, even in this type of novel, loses its reference value as soon as it becomes an element of the novelist's imagination. Therefore, we consider that the central question in talking about the problem of the relationship between the referential and the aesthetic within the realistic fictional text, is no longer related to the search for the extent of correspondence between the reference, and it is level within the text and the reference in its realistic image, but rather related mainly to the mechanisms through which the reference operates within the realistic novel.

**Key words:** References, Referencial, Aesthetical, Novel, Love, Raggada.

## 1- مدخل:

تبدو الرواية أكثر الأشكال الأدبية قدرة على تشخيص الواقع لما تتصف به من بعد بوليفوني **Polyphonique** تستطيع من خلاله التقاط مختلف الأصوات التي تعتمل داخل المجتمع، وهذا ما يجعل العلاقة بينها وبين الواقع علاقة ملتبسة ومعقدة ذلك أن "الرواية خطاب ينهض أساسا باللغة، واللغة نشاط له بالعلم صلات وأنساب"<sup>1</sup>. وهذا ما يثير الكثير من الإشكالات ومنها:

- كيف تشخص الرواية الواقع؟

- هل يحضر الواقع داخل النصّ الروائيّ حضورا قائما على المحاكاة والانعكاس الآليّ أم هو حضور مجازيّ خياليّ؟

- ما الحدود القائمة بين الإحاليّ والجماليّ؟

كلّ هذه الأسئلة مرتبطة بإشكالية أكبر أشار إليها فرديناد دي سوسير **De Saussure** في دروسه حول الألسنية العامة عندما ميّزين الدالّ والمدلول والمرجع، وأكد أن العلاقة بين الدالّ والمدلول علاقة اعتباريّة<sup>2</sup>.

إلى جانب هذه الأسئلة المثيرة للحيرة يبدو مفهوم الواقعية في النصّ الروائيّ غير دقيق "فكلّ الكتاب يعتقدون أنّهم واقعيّون، ولا أحد منهم يقول عن نفسه أنّه تجريديّ، وميال للأوهام والخيال... لا أحد يعتقد أنّه مزيف... فالواقعية، اليوم، علم يجمع تحته الغالبية العظمى أو المجموع العام لكتاب العصر"<sup>3</sup>. ولا شكّ أنّ الاختلاف كامن بينهم في طرق التّشخيص الفنّي للواقع، وفي طرق إحالة الرواية على مراجعها. فهناك من يعتقد بوجود هذه المراجع خارج النصّ، وهناك من يرى أنّ الرواية باعتبارها خطابا تخييليّا لا يمكن أن تكون مراجعها إلّا منقطعة عن الواقع الخارجيّ، وإنّ أحوال عليه، إنّها مراجع نجد ما يشبهها في الواقع لكنّها، وقد دخلت عالم الرواية، تكتسب هيئات جديدة ودلالات لم تكن لها" تتكيّف وفق ضرورات الإبداع وطقوسه والمبدع وخططه، إنّها، كائنات مقدودة من لغة التّخييل المخصوصة، وهي بذلك تختلف عن ملابسات الواقع التّاريخيّ ومختلف مواضعاته اللّغويّة المستقرّة خارجه... نسجت أساسا من اللّغة، فهي تخضع في العرف الأدبيّ لمقتضيات تقنية الكتابة وطقوسها وتهويماتها، لذلك تنمو وتتطوّر ضمن بوتقة السرد وتنشدّ أساسا إلى فعل القصّ بمختلف تجلياته وقرائنه اللّغويّة والعلائقية"<sup>4</sup>.

1- أحمد النّاوي البدري، الإحاليّ والجماليّ، دار الحوار للنشر والتّوزيع، اللاذقية، سورية، ط2017، ص1، ص93.  
2- يرى دي سوسير أنّ اللّغة عبارة عن رموز يشكّلها ما سمّاه بالدالّ والمدلول، أمّا الدالّ فهو الأصوات الانسيابية التي ينطقها المتكلّم بأية لغة كانت فلفظ "شجرة" مثلا هو الدالّ عند دي سوسير أمّا المدلول فهو الصّورة الذهنيّة التي ترسم في الذّهن إثر سماع هذه الكلمة وهي تختلف عن الشّجرة في الواقع الماديّ التي تعتبر مرجعا، انظر فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة صالح القرماضيّ ومحمّد الشّاوش، ومحمّد عجيبة، الدار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، ط1985، ص1، ص32.  
3- آلان روبري، نحو رواية جديدة، ترجمة إبراهيم مصطفى، تقديم الدكتور لويس عوض، دار المعارف، مصر، ص139.  
4- أنظر مقدّمنا لكتاب الرواية والمرجع، ضمن الملتقى الدوّليّ لجمعيّة الدّراسات الأدبيّة والحضاريّة بمدنين، منشورات دار الغشّام، مسقط، عمان، ط1، نوفمبر2017، ص9.



إن هذه الإشكالات المختلفة التي أشرنا إليها، تبدو حاضرة في رواية "الحب في رقادة" للروائي التونسي أحمد مال إذ نظفر فيها منذ البداية بعتبة نصّية قلّما نجدها في بقية الروايات، يحدّد من خلالها الكاتب، وبصفة مسبقة، مراجعه في الكتابة. وتتمثّل هذه العتبة في التمهيد. يقول: "على مسافة عشرة كيلومترات جنوب عاصمة الأغالبة، القيروان، وتحديدا عام 1985 شيّدت كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان وكانت بعيدة عن العمران. تقاطر عليها طلبة وطالبات من جميع أنحاء البلاد... كان المبيت والمطعم والمكتبة ومدرّجات الدّروس وقاعاتها متجاورين... وتفتّحت قلوب فتية على الحبّ بأبعاده ومراتبه ودرجاته... تحطّمت أصنام الإيديولوجيا أمام عاصفات القلوب... توجت بعض تجارب الغرام بالزّواج وتكسّر كثيرها على جدران واقع أمرّ، ومما لاشكّ فيه أنّ الحبّ بقي يسكن الضلوع ويبكي من أيقظته رقادة في صباحات فيروزية ومساءات كلثوميّة"<sup>1</sup>. فمن خلال هذه العتبة يدرج الكاتب روايته ضمن نمط الرواية الواقعيّة وهو ما يمثّل عنصرا مؤثرا في طريقة تلقّي القراء لهذا النصّ "لأنّ معرفة العوالم التي تحيل عليها الرواية، يسهم بفعاليّة في التّبصّر بالاتّجاه الذي فيه تنخرط هذه الرواية أو تلك، وإليه تنتهي، وهو معين على تصنيفها، ودليل نستطيع من خلاله الاستدلال على الاتّجاه الذي فيه تنخرط"<sup>2</sup>.

فمنذ هذا التّمهيد، يتجلى البعد المرجعيّ الواقعيّ في مختلف أركان الرواية، ففي مستوى الشّخصيّات ننتبه إلى أنّ هذه الرواية ستستمدّ شخصياتها الرّئيسيّة من طلبة كليّة الآداب بالقيروان وأمّا أحداثها فمدارها العلاقات العاطفيّة التي نشأت بين الطّلبة داخل هذا الفضاء الجامعيّ في فترة زمنيّة محدّدة عايشها الرّاوي وهي، على وجه الخصوص، فترة بداية التّسعينات من القرن الماضي.

إنّ ارتباط "الحبّ في رقادة" بفضاء واقعيّ زمانا ومكانا، وبشخصيّات عاصرها الرّاوي واطّلع على قصص الحبّ التي نشأت بينها، بل كان مشاركا فيها حتّى وإن حاول التّخفي وراء لعبة الضّمائر، والفصل بين الأنا الرّاوي والشّخصيّة، يدفعنا إلى التّساؤل عن علاقة هذه الرواية بالواقع "هل هي علاقة انعكاسيّة، مرآويّة، آليّة مباشرة، تكتفي باستنساخ العالم الخارجيّ، كما كان الاعتقاد سائدا من قبل مع أفلاطون ولوكاتش وغيرهما، أم أنّها علاقة تخييليّة خالقة، تعيد صياغة الواقع وفق تصوّرات الكاتب، وإكراهات الكتابة كما يقول بذلك العديد من المنظرين المعاصرين أمثال بارت، تودوروف، هامون وغيرهم؟... كيف يستحضر النصّ الرّوائيّ الواقعيّ الواقع، وما يميّزه، بالتّالي، عن غيره من الأنواع الرّوائيّة الأخرى، من ناحيتي الكتابة والقراءة، خصوصا في ظلّ العلاقة الاعتباريّة القائمة بين اللّغة والمرجع"<sup>3</sup>.

إنّ بحثنا في المرجعيّ أو الواقعيّ في رواية "الحبّ في رقادة" ليست غايتها البحث عن أوجه التّطابق بين الرّوائيّ والواقعيّ فيها لأنّه من السّداجة القول بالمماثلة المرآويّة بين المرجع، وقد استوى داخل الرّواية منحوتا بالكلمات، وبين المرجع في بعده المادّي الواقعيّ، وإنّما غايتها الأساسيّة الكشف عن آليات اشتغال المرجع

1- أحمد مال، مرجع سابق، ص 8.

2- أحمد التّاوي البديري، مرجع سابق، 2017، ص 93-94.

3- عبد العالي بوطيب، الرواية الواقعيّة والواقع، كتاب الرواية والمرجع، إشراف جمعيّة الدّراسات الأدبيّة والحضاريّة بمدنين، دار الغشّام، مسقط، عمان، ط1، نوفمبر 2017، ص 362.

داخل الخطاب الواقعي مثلما هو الحال في رواية أحمد مال، رغبة في تمييزها عن آليات اشتغاله في أنماط روائية أخرى. وبعبارة أخرى فإنّ بحثنا لا يسعى إلى البحث عن "كيف ينسخ الأدب الواقع؟ وهو سؤال أضحى بلا معنى، بقدر ما يتعلّق باعتبار الواقعية ضرباً من فعل الكلام- حسب أوستين وسيرل- يحدّده وضع، وحالة متميّزة للتواصل، وبالتالي عن سؤال من نوع آخر: كيف يجعلنا الأدب نعتقد بأنّه ينسخ الواقع؟ وبالتالي ماهي الوسائل التي يستعملها، بوعي أو بدونه، لخلق هذا الوضع الخاصّ بالقارئ والقراءة"<sup>1</sup>.

ومن هنا، فإنّ الحديث عن المرجع في رواية "الحبّ في رقّادة"، لا يعني البحث في أوجه التّطابق بين الكتابة والواقع، بقدر ما هو بحث في كيفية اشتغال آليات الكتابة الواقعية، لذلك يّمّنا وجهنا شطر "هذا الجانب الفنيّ الدقيق في الكتابة الروائية الواقعية"<sup>2</sup>.

فما هي أهمّ المقومات الفنيّة والتّعبيريّة التي اشتغل عليها أحمد مال في روايته رغبة في تشخيص الواقع وساهمت في تجذّر روايته ضمن نمط الرواية الواقعية وتميّزها عن بقية الأنماط الروائية الأخرى بطريقة تحقّق رؤيته الفنيّة وتستجيب لإستراتيجيته في كتابة نصّه الروائيّ البكر؟

## 2- الإحالة المرجعية في مستوى الحكاية:

يعمد الكاتب إلى تأطير العديد من الأحداث تأطيراً زمنيّاً ومكانيّاً، فيذكر مثلاً حادثة اقتحام الأمن للمبيت الجامعيّ عقبه بن نافع بالقيروان ليلة 12 جانفي 1990. يقول: "ففي ليلة 12 جانفي 1990 داهمت قوّات الأمن المبيت الجامعيّ وإن لم يكن منتمياً لخطّ سياسيّ بمعنى الالتزام التّنظيميّ... كان يملك الكتب السياسيّة، وكان عليه إخفاؤها وهدهاه تفكيره إلى وضعها في حقيبة قديمة صغيرة ثمّ رماها داخل أغصان الشّجرة. وبعد ليلة ليلاء عاد صباحاً واكتشف أنّ الأمطار السّاحّة ليلتئذ قد أتلفت كتباً جلّها عن العروبة وبعضها عن الفكر اليساريّ وكتاب يتيم عن تاريخ الحركة الإخوانيّة في مصر"<sup>3</sup>.

ويتتالي طيّ المتن الروائيّ ذكر أحداث مؤطّرة مكانيّاً وزمنيّاً ولعلّ أهمّها تلك التي تتعلّق بشخصيّة يوسف إذ يتتبع الرّاوي مسيرة يوسف منذ نجاحه في البكالوريا إذ لم يكتب له أن ينتسب إلى المعهد الأعلى لتكوين المعلّمين لقفصة لأنّ هذا المعهد لم يفتح أبوابه في مفتح السّنة الجامعيّة 1989-1990 ممّا جعله يقوم بإعادة التّوجيه لينتسب إلى قسم العربيّة بكلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان.

ثمّ يسرد علينا ما عاشه يوسف من أحداث داخل الكلّيّة لعلّ أهمّها وقوعه في سنة تخرّجه أي في سنة 1993-1994 في حبّ الطّالبة ليلي التي كانت تدرس في السّنة الأولى بنفس القسم وهي ذات أصول مشتركة فأبوها تونسيّ وأمّها ألمانيّة. فقد استمتع بالوصال معها لفترة امتدّت من شهر أكتوبر حتّى أواخر مارس 1994 لكنّها رحلت بصفة مفاجئة إلى ألمانيا بعد أن تعرّفت إلى جدّتها من الأمّ في الفاتح من أفريل.

1- عبد العالي، بوطيب: الرواية الواقعية والواقع، مرجع سابق، ص 377.

2- المرجع نفسه، ص 373.

3- أحمد مال، مرجع سابق، ص 59.

حتى كأنّ تلك السعادة التي عاشها يوسف معها لم تكن سوى سراب خلب وكذبة خادعة من أكاذيب أفريل.

تتقدّم حركة السرد إلى الأمام فندرك أنّ يوسف قد عيّن أستاذا للتعليم الثانوي في مفتح السنة الدراسية 1994-1995 بأحد المعاهد الثانوية بولاية قبلي وهناك يتعرّف إلى زميله أيوب وزميلته أستاذة التاريخ والجغرافيا رقيقة، وكلّهم ينحدرون من ولاية قفصة. وبالرغم من العلاقة المتينة التي ربطت بينه وبين أيوب ينشأ صراع غير معلن بينهما من أجل الفوز برقيقة ولا ندرك إلاّ في خاتمة الرواية أنّها قد تزوجت من أيوب وأنجبت منه ولدين وبنات تصادف حدث ولادتها مع ليلة هروب "بن علي" فسميت "ثائرة".

إنّ هذه الأحداث الخاصة المرتبطة بشخصيات الرواية، حتى وإن وقع تأطيرها مكانياً وزمانياً، تبقى دائماً في دائرة الممكن والمحتمل، توهم بالحقيقة دون أن تكونها ممّا يكسبها، رغم بعدها الإحالي، بعدا جمالياً تخييلياً. وما دعم البعد الجمالي في سرد هذه الأحداث هو سعي الراوي إلى كسر خطيّة السرد باعتماد تقنيّة الاسترجاع. فأبعد نقطة يبلغها زمن سرد الأحداث المتعلقة بشخصيّة يوسف هي سنة 1870 عندما نكب الجدّ الأول في تجربته العاطفيّة، أما أقرب نقطة فهي 14 جانفي 2011 يوم هروب بن علي، لكنّ الرواية تنطلق من هذه النقطة القريبة إذ يفتتح فصلها الأول بقوله: "بن علي هرب... بن علي هرب..تناهى إلى مسمع يوسف صوت زوجته يردّد جملة إسميّة ذات طابع إخباري مفصليّ في تاريخ تونس"<sup>1</sup>. وبهذا الحدث نفسه تنغلق إذ نقرأ في نهايتها: "كان أيوب واقفاً بهو مصحّة خاصّة، وكان موزّع العاطفة بين أخبار تنقلها الشاشة الجداريّة الكبيرة على فرار بن علي، وبين قلق على زوجته وحبيبته رقيقة التي ستضع مولودتها بعد سنوات من الانتظار"<sup>2</sup>. فإذا بحركة زمن السرد حركة دائريّة تنطلق من نفس الحدث لتعود إليه في النهاية. وبين البداية والنهاية تراكب لوحات سردية متجاورة، وإن اختلفت أزمنتها،

وعلى وجه الخصوص عندما يعمد يوسف إلى مقارنة تجربته في الحبّ مع تجارب أجداده وكأنّ قدر أفراد هذه العائلة الاحتراق بحبّ الحسناوات: "قال في نفسه لعلني أنا أيضا حالة نفسيّة ففي 1870 عاش جدّه الأول تجربة حبّ داميّة. وفي 1908 نكب ابنه وجدانياً. وفي 1937 عصف حظّ عائر بتجربة حفيده العاطفيّة... فقدر هذه الأسرة منذ قرن ونيف أن يحترق رجالها بذلك الحبّ الكاوي، فحبّية الجدّ الأول قتلها زوجها لما تفضنّ إلى مواعدها له، وحبّية الجدّ الثاني طلّقت غصبا عنها، وحبّية الجدّ الثالث ماتت نفسها"<sup>3</sup>.

فبالرغم من البعد المرجعيّ الإحالي الذي يهيمن على الأحداث الخاصة من خلال ربطها بأزمة معيّنة وبأماكن معروفة (كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، المطعم الجامعيّ، المبيت الجامعيّ عقبه بن نافع، رقادة، قبلي، توزر، قفصة، المتلوي.....) إلاّ أنّ الراوي يعمد إلى تشخيصها تشخيصاً فنياً فتفارق

1- أحمد مال، مرجع سابق، ص 6.

2- المرجع نفسه، ص 159.

3- المرجع نفسه، ص 25.

بعدها الكرونولوجي لتتشكل في ترتيبها، وفي علاقاتها بعضها ببعض، وفق رؤية فنيّة تساعد الراوي على بناء عالمه الروائيّ وتبليغ رؤيته الفنيّة والإيديولوجيّة.

وبالإضافة إلى الأحداث الخاصّة بيوسف تستدعي رواية "الحبّ في رقّادة" إلى رحابها خطاب التّاريخ، توهم من خلاله بحقائقية ما يروى من خلال إحالتها على أحداث تاريخيّة معروفة، منها ما يتعلّق بتونس مثل حدث هروب بن علي في 14 جانفي 2011، ومنها ما يتعلّق بأحداث قوميّة كبرى مثل الحصار الذي فرض على ليبيا منذ ثمانينات القرن الماضي، والاعتداء الأمريكيّ على العراق، والاجتياح الصّهيونيّ لبيروت. يقول "علما تونس وفلسطين ذكّرني بالاجتياح الصّهيونيّ لبيروت وانتقال القيادة الفلسطينيّة إلى تونس"<sup>1</sup>. وأيضا حادثة توقيع اتّفاقيّة أوسلو.

إنّ استحضر أحداث تاريخيّة في الرواية لم يكن استحضارا شكليّا غايته "خلق الإحساس بمصداقيّة الأحداث المحكيّة لدى القارئ فقط، بقدر ما هو توظيف عضويّ يجعل الحدث التّاريخيّ عنصرا فاعلا في صيرورة الوقائع الحكائيّة، من خلال مساهمته الإيحائيّة المباشرة في تطويرها، وبذلك يرتبط التّاريخيّ بالزّمن الحكائيّ التّخييليّ في علاقة وطيدة، يصعب معها الفصل بينها، دون الإساءة لبنية العمل الروائيّ ككل"<sup>2</sup>. ذلك أنّ الحدث التّاريخيّ الوارد في مفتتح الرواية ونهايتها "هروب بن علي" مثل الحدث القادح على التّدكّر بعد أن رأى يوسف حبيبته ليلى التي فارقت منذ ثمانية عشر عاما على شاشة إحدى القنوات العربيّة حيث كانت تشغل مراسلة إعلاميّة. "تسارعت دقات قلبه ورقصت أطرافه بشدّة، وتساءل: أيّ قدر هذا الذي جعل ليلى تطلّ من وراء الشّاشة في مساء كانت فيه الجدران باردة وأنفس التّونسيّين شديدة التّوتر. استحضر صورتها ذات شتاء آخر"<sup>3</sup>.

إنّ هذا الحدث التّاريخيّ وما رافقه من ظهور لحبيبة يوسف من جديد كان سببا "لتنتال الذّكريات وتمتدّ في الحبّ في رقّادة" لتصنع حياتها الخاصّة نصوصا تنسكب فيها الذّكريات مع المشاعر ويسعى إلى التقاطها وإعادة صياغتها من جديد صياغة فنيّة جماليّة تنسجم مع الذات ولا تفقد بريقها ووهجها"<sup>4</sup>. هكذا يصبح التّاريخيّ منخرطا في إنشاء الجماليّ بما فيه من بعد تخييليّ، فإذا بالتّاريخي، وقد دخل جسد الرواية، خطاب ذو لسانين، فهو، من ناحية، يحافظ على هويّته الأصليّة باعتباره ينقل حدثا تاريخيا واقعيّا مجاله خارج الرواية. وهو، من ناحية أخرى، يتضافر مع بقية الخطابات الأخرى ليساهم في بناء الوحدة الأسلوبية العليا للنصّ ذلك "أنّ إثارة الأشياء الواقعيّة في عمل تخييليّ تمتلك دورا مضاعفا، فهي تحيل على موضوع واقعيّ، كما تساهم في تطوير المحكيّ"<sup>5</sup>.

1- المرجع السابق، ص 97.

2- عبد العالي بوطيب، مرجع سابق، ص 365-366.

3- أحمد مال، مرجع سابق، ص 10.

4- عبد الباقي جريدي، الحبّ في رقّادة....رواية بطعم المادلين"، مجلّة الرواية، 30 ديسمبر 2021.

الرابط: [https://alriwaya.net.post alhob-fy-ragada](https://alriwaya.net.post%20alhob-fy-ragada): تاريخ الزيارة 18 جانفي 2023.

5- M, Macdonald: Le langage de la fiction; in esthétique et poétique; coll: Point, 1992, p.224.

إنّ البعد الإحاليّ في مستوى الأحداث المرتبطة بأزمة معيّنة وبأماكن مرجعية معروفة ولها وجود خارج النصّ الروائيّ قد يوهّم بأنّ ما يروى هو مجرد محاكاة بطريقة آليّة، لكنّ الكاتب سعى إلى كسر هذا الإيهام بالتصرّف في ترتيب الأحداث بالتقديم والتأخير مثلما ذكرنا سابقاً، وأيضاً من خلال أنّ هذه الأماكن وهذه الأزمنة المرجعية لا ترد في الرواية إلا وهي موسومة بانفعالات الراوي وذاتيته ممّا يجعلها تختلف عن صورتها في الواقع من جهات عدّة، والأمثلة على هذا عديدة من ذلك ما نلاحظه من تقابل بين هذين المثالين في وصف المكان والزمان، يتعلّق المثال الأوّل بوصف المركّب الجامعيّ برقادة زمن الوصال بين يوسف وليلى، أمّا الثاني فيتعلّق بوصف القبروان بعد سفر ليلى المفاجئ إلى ألمانيا.

يقول في المثال الأوّل: "وكانت الأشهر من أكتوبر إلى آخر مارس من أخصب أيام يوسف وأبهاها، فقد عرف معنى الوصل بتفاصيله البسيطة، وأصبح لكلّ جزء من أجزاء المركّب الجامعيّ برقادة معانيه المخصوصة"<sup>1</sup>. ويأتي المثال الثاني بعد الأوّل بأسطر معدودة. يقول فيه: "وكانت الأيام التي تلت الفاتح من نيسان أفريل مريرة... ولم يعد يهتمّ لهجوم البعوض ليلاً أو حرّ الشمس نهاراً، ونسي الطّعام لأيام وصارت الدروس ثقيلة... باتت القبروان بجمالها وجلالها ومحطّاتها وأسواقها ومركّبها الجامعيّ عبارة عن طلل أكثر رحابة دلاليّة من جميع ما قاله شعراء الغزل من وصف لأماكن جمعت في غفلة من الأعين عاشقين تواعدا على الوفاء"<sup>2</sup>. فشتان بين مدينة القبروان ومركّبها الجامعيّ واقعا وبين مدينة القبروان ومركّبها الجامعيّ وقد نسجا بخطاب روائيّ متلوّن بذاتية الراوي يغيّر في صور الأمكنة ونظرتة إلى الأزمنة وفق الحالة النفسية لشخصية يوسف.

### 3- الإحالة المرجعية في مستوى الشخصية الروائية:

يعمد الروائيّ أحمد مال إلى الإيهام بواقعية ما يروي من خلال اختياره لما يسمّيه فيليب هامون Ph, Hamoun بالشخصيات المرجعية Les personnages référentiels ويتجلّى ذلك في مستويين:

- اختياره لشخصيات اجتماعية ذات هوية جاهزة، يدركها القارئ دون حاجة إلى أن يصفها له الراوي، ومن بينها شخصية الطالب يوسف، وزميله كمال من عين دراهم، والطالبة ناجية، وكذلك الأستاذ صاحب الخبرة الذي بدا رصينا حكيماً لا يبخل على زملائه من الأساتذة الشبان بالنصيحة. "حدّثه الأستاذ محفوظ عن سبع وثلاثين سنة قضّاها مدرّساً لمادّة الرياضيات، وعن مهنة ورسالة بدأت تفقد إشعاعها وتأثيرها في المجتمع [.....] وتكلّمت الحاجة نفيسة: "عمك محفوظ ما قرّاش الإيتيد ولا مرة في مسيرته المهنية الطويلة. وأخبرته عن عطل صيفية بقضّها في جمع تلاميذ ضعاف الحال وتدرّسهم مقابل الدّعاء له بالسّتر وبفلاح أبنائه"<sup>3</sup>. وشخصية الفاهم الذي انقطع سريعاً عن الدّراسة ليشتغل برعي الأغنام.

1- أحمد مال، مرجع سابق، ص 94.

2- المرجع نفسه، ص 65-66.

3- المرجع نفسه، ص 124.

إن هذه الشخصيات النموذجية بقدر ما تكسب الرواية بعدها الإحالي الواقعي الذي يوهم بحقيقة ما يروى، فإنها تبدو مستجيبة لرؤية الكاتب الحريص على أن تكون هذه الشخصيات منسجمة مع بقية مكونات عالمه الروائي فجعل خطابها متماشياً مع صورة النموذج الذي تمثله. فيوسف الطالب المنحدر من وسط ريفي نراه يجمع في خطابه بين الفصحى والعامية، ويتداخل في حافظته الشعر الفصيح مثل أبيات الأعشى في وصف ما اعتراه بعد هجر الحبيبة إذ يستحضر هذه الأبيات:

غشيت لليلي لليل خدورا \*\*\* وطالبتها ونذرت الندورا

فبانث وقد أورثت في الفؤا \*\*\* د صدعا على نأها مستطيرا<sup>1</sup>

مع الشعر العامي "استحضر وقوف جدّه على طلل حبيبته بـ"بئر العاتر" الجزائرية:

طلّيت على عاتر البير

رعيت لا ما قبالي

كانت هنا دواوير متبسطة بالنزالي

تفرقت مثل طواوير في بعض

لوطن جالي<sup>2</sup>.

ويعد الراوي إلى أن ينطق الفاهم، وهو الذي انقطع عن الدراسة مبكراً، بلهجة عامية تنسجم مع الصورة التي قدّم بها: "رفع الفاهم ابنه إليه وهو يقول: "إن شاء الله ما يلزنيش الوقت ونبعثو يسرح بالغنم بعد عشر سنين...نا نحبو يقرى.... أما الفقر حلوف"<sup>3</sup>. وكأنّ الكاتب من خلال شخصياته المرجعية لا يسعى إلى الإيهام بالواقعية فحسب، بل يسعى أيضاً إلى أن يكسب نصّه تعدداً لغويّاً قائماً على تهجين قصديّ يكسب نصّ "الحبّ في رقادة" بعده البوليفوني وهو أهمّ ما يميّز جنس الرواية عن بقية الأجناس القصصية الأخرى.

إنّ هذه الشخصيات النموذجية تفارق بعدها المرجعيّ إلى البعد الإيحائي الجماليّ من خلال حضور ذاتية الراوي وهو يصف شخصية من هذه الشخصيات، وعلى وجه الخصوص عندما يتداخل صوته مع صوت يوسف أثناء حديثه عن ليلي ورفيقة. يقول: "كانت ليلي تشبه عمارة بمدينة أوروبية في يوم ثلجيّ، وكان سكّانها لا يبتسمون في وجوه بعضهم، وكانت رفيقة تشبه منزلاً عربياً تقليدياً يشعرك بالدّفء شتاءً وبهبوب نسيم عليل صيفا وكان بابّه مفتوحاً لأبعد وأقارب يأوهم ويطعمهم، ويؤنّسهم"<sup>4</sup>. فالشخصيات الروائية في رواية "الحبّ في رقادة" بقدر ما فيها من بعد إحاليّ باعتبارها شخصيات نموذجية فإنّ فيها الكثير من الجماليّ

1- أحمد مال، مرجع سابق، ص 65.

2- المرجع نفسه، ص 44.

3- المرجع نفسه، ص 136.

4- المرجع نفسه، ص 83.

والخياليّ ذلك أنّ "الرّواية (ليست) مجرد مجموعة من الوقائع والصّور، فالحياة الخفيّة لإحدى شخصياتها تتغلّدى من الرّوائيّ نفسه بقدر ما تتغلّدى من الواقع الذي تلحظه"<sup>1</sup>.

بالإضافة إلى هذه الشّخصيات النّموزجيّة يدعّم الكاتب أحمد مال البعد الإحاليّ لروايته من خلال استحضاره لشخصيات كان لها وجود تاريخيّ بعضها شخصيات عامّة يعرفها كلّ القراء مثل بن علي، وبورقيبة، وياسر عرفات، وكلينتون، وغيرهم. ومنها شخصيات طلابيّة لا يعرفها إلاّ من انتسب إلى كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان في آخر الثمانينات وبداية التسعينات من القرن الماضي وعلى وجه الخصوص في الفترة الممتدّة من 1989 إلى 1993 إذ يذكر الكاتب أسماء بعض الطّلبة الذين كانوا ينطقون باسم الفصائل السّياسيّة والفكريّة إبان الحراك السّياسي والصّراع الفكريّ والإيديولوجيّ داخل أسوار الجامعة التّونسيّة، ومنهم محمّد عليّ وعبد الفتّاح كحوليّ وكمال خالد وكانوا يتحدّثون باسم الفصيل القوميّ العربيّ "الطلّبة العرب الوحدويّون التّقدّميون"، ورضا الجنديّ النّاطق الرّسميّ باسم الوطنيّين الدّيمقراطيين بالجامعة ويعرف اختصاراً "الوطج"، وجمال العياشيّ لسان الوطنيّين الدّيمقراطيين ويعرف اختصاراً ب"الوطد" ومهدّب السبوعيّ لسان اتّحاد الشّباب الشّيعويّ. إنّ استدعاء أسماء هذه الشّخصيات الطّلابيّة لم يكن فائض كلام لا فائدة منه بل يندرج ضمن خطّة الكاتب في الكشف عن الحراك السّياسي والصّراع الإيديولوجيّ الذي كان يعتدل داخل أسوار الجامعة التّونسيّة ممّا جعل الحركة الطّلابيّة في مقدّمة القوى الحيّة المدافعة عن الحريّات العامّة والكاشفة عن كلّ مظاهر الفساد داخل المنظومة الحاكمة والدّوائر القريبة منها.

إنّ حضور هذه الشّخصيات التّاريخيّة العامّة والمخصوصة يوظّف من ناحية في ترسيخ مرجعيّة المحكي استجابة لمقومات الخطاب الواقعيّ الوصفيّ الذي تندرج فيه الرّواية منذ عتبة التّمهيد وهو من ناحية أخرى يخدم الحمولة الإيديولوجيّة التي يسعى الكاتب إلى إيصالها.

1- زياد العود، الواقعيّ وغير الواقعيّ في الحماة الرّزّاء مجلّة الموقف الأدبيّ، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، العدد 982، يونيو 2001، ص 137.

#### 4- المرجعي من خلال الحمولة الإيديولوجية للخطاب الروائي<sup>1</sup>:

من الآليات التي يشتغل بها المرجعي داخل الخطاب الروائي حضور الموقف الإيديولوجي للروائي من قضايا عصره وهذا ما يحضر بكثافة في رواية "الحب في رقادة" إذ يكشف الروائي في الفصل الثاني منها عن ميولات يوسف السياسيّة.

يقول: "لم يكن ذا رؤية عميقة تخول له فهم أسباب المعارك السياسيّة... كان متيماً بحبّ تونس ومؤمناً بعروبة وطن عربيّ من الماء إلى الماء، وكان معتزاً بإسلامه، وكان مهوساً بالأدب السوفيّاتي وكانت روايات ماكسيم غوركي ودجينكيز إيتماتوف ونيكولاي أوستروفسكي، ترافقه دائماً"<sup>2</sup>. ويتأكد النّفس العروبيّ ليوسف في موقفه من بعض القضايا القوميّة وعلى وجه الخصوص في قراءته لاتّفاقية أوسلو. "كانت اتّفاقية أوسلو قد وقّعت منذ خمسة أيام وتحديدًا يوم 13 سبتمبر 1993، ومنذ البداية اعتبرها يوسف "سايس بيكو" جديدة وضربة قاسمة لفلسطين أرضاً وشعباً وعرضاً... كان يحبّ أبا عمّار ويعتبره أيقونة نضال حقيقيّة، ورآه مستضعفاً بين الإمبرياليّة العالميّة والصّهيونيّة... ويرى التّاريخ يمكر ويصيب الأمّة الغافية بمقتل"<sup>3</sup>. فالخطاب الإيديولوجيّ يكسب الرواية بعدها المرجعيّ ويجعلها منفتحة على قضايا الواقع والعصر دون أن تتحوّل إلى خطاب سياسيّ فجّ. إنّ هذا الخطاب بما فيه من مضامين فكريّة وسياسيّة إذ يدخل إلى المتن الحكائيّ فإنّه يحافظ على صوته الأصليّ لكنّه، في الآن نفسه، يتعاقد مع خطابات عديدة أخرى (الخطاب الشّعريّ، الخطاب التّاريخيّ، البيان الإعلاميّ.....) لبناء الوحدة الأسلوبية العليا لرواية "الحب في رقادة"، ومن ثمّة يصبح استدعاؤه ليس من قبيل فائض الكلام الذي لا فائدة منه بل وسيلة فنيّة تدخل ضمن إستراتيجية الكاتب في الفضح والتّعريّة خاصّة عندما يتحدّث عن الأوضاع في تونس والمفارقات العجيبة التي تشقّها ومظاهر الفساد والمحسوبيّة التي تتحكّم في توجيه عمليّة التّشغيل: "كانوا مجموعة من أهل ريفي البسيط منهم الأعزب والمتزوّج وتجمعهم صفة "عاطل عن العمل" ويعنتهم انسداد الأفق وحين تلوح فرصة الحصول على شغل بالمناجم القريبة تكون على المقاس ويشترك جميع النّافذين إدارياً ونقائياً وسياسياً في توجيه عمليّة التّشغيل إلى غير مستحقّين"<sup>4</sup>. إنّ ارتباط الخطاب الإيديولوجي بقضايا الرّاهن الوطنيّ والقوميّ يمتنّ علاقة الرواية بالمرجع لكنّ هذه العلاقة لا تحكمها المحاكاة ولا تخضع لمنطق الانعكاس الآليّ، وإنّما خاضعة لرؤية فنيّة اختارها الكاتب، توهم بالواقع دون أن تكونه، وتكتسب فيها المراجع، وقد دخلت المتن الروائيّ، صفات لم تكن لها في أصلها.

1- يرى ميخائيل باختين أنّ الموضوع الرئيسيّ الذي يخصّ جنس الرواية، ويخلق أصلاته الأسلوبية، هو الإنسان الذي يتكلّم وكلامه ويذهب إلى القول إنّ الإنسان الذي يتكلّم وكلامه هما موضوع لتشخيص لفظيّ وأدبيّ داخل الرواية ومادام المتكلّم فرداً اجتماعياً فإنّ المتكلّم في الرواية هو دائماً، وبدرجات مختلفة، منتج إيديولوجيا وكلماته هي دائماً عيّنة إيديولوجية، انظر ميخائيل باختين، الخطاب الروائيّ، ترجمة محمّد بزّادة، دار الفكر للدراسات والنّشر، القاهرة، ط 1987، ص 1.

2- أحمد مال، مرجع سابق، ص 15.

3- المرجع نفسه، ص 48-49.

4- المرجع نفسه، ص 147.



إنَّ كلَّ هذا الإيهام المرجعيّ وآليات اشتغاله ما كان ليكون على هذه الصّفة من الطّرافة التي تكسب الإحاليّ بعده الجماليّ لولا اعتماد أحمد مال على الرّؤية السّردية من الخلف *La vision par derrière* التي مكّنت الرّاي من: "الإحاطة بالأحداث الحكائيّة، وتحديد أسبابها وأبعادها، الخفيّة منها والظّاهرة، الحاضرة منها والغائبة، إلى غير ذلك من المعطيات النّفسية والاجتماعية الخاصّة بشخصيات العوالم التّخييلية. ممّا يساعد، دون شكّ، في توفير المقروئية والوضوح الضّروبيين لهذا الخطاب الرّوائي) ويقوّي الإحساس بمصداقيته، وذلك عن طريق ملء كلّ الثّغرات السّردية القابلة لخلق تأويلات مناقضة أو معارضة لما يتوخّاه الكاتب"<sup>1</sup>. وتتجلّى الرّؤية العاملة للرّاي في جوانب عديدة منها قدرته على اختراق الأماكن المغلقة، وعلى النّفاذ إلى بواطن الشخصيات، وحسبنا في ذلك، هذا المثال الذي يتحدّث فيه عن يوسف: "لم يدر يوسف أيّفرح برسالتها أم يحزن؟... وشكر البعوض، ولعنه في أن... ودون تخطيط وجد نفسه يكتب بضعة أسطر خطّها من أعماق نفسه وفسر لها أسباب غيابها، وحدّثها عن نافذتها وزوايا الرّؤية وهديل الحمام ونسيم شرقيّ يهب من هناك ويسافر غربا منعشاً روحه المسكونة بحبّ الجمال.... وحمد الله على نعم كثيرة ومنها بداية وصل رقاديّ قيرواني... لم يكن على معرفة عميقة بحوّاء في أحوالها وتقلّباتها، وكان أحياناً يرى نفسه على بعض سداجة واندفاع غير محمودة عواقبه..."<sup>2</sup>. ففي هذا المقطع القصصيّ يكاد يغيب الوصف الخارجيّ للشخصيّة بل نرى الرّاي يقتحم باطنها النّفسيّ، فينقل المشاعر الباطنية التي استبدّت بها لحظة تسلّمها لرسالة ليلى "أيّفرح... أم يحزن" فالحزن والفرح والإحساس بسداجة تصرّفاته أحياناً كلّها تحيل على الباطن النّفسيّ لكنّ الرّاي بدا عليماً بها.

## 5- الخاتمة:

تتضافر آليات فنيّة عديدة، يتعلّق بعضها بالأحداث الرّوائية وطرق تطورها زمنيّاً ومكانيّاً، ويتعلّق الآخر بالشخصيات تبعث داخل فضاء الرّواية محمّلة بمرجعية اجتماعية أو بمرجعية تاريخية، يغذّيها الرّاي بخياله فتستوي شخصيات ورقية رسمت بالكلمات ملوّنة بوجهة نظره العاملة المتحكّمة في كلّ عوالم السّرد ممّا يجعل الرّواية ذات حمولة إيديولوجية تجسّر علاقتها بالواقع وقضاياها دون أن تتحوّل إلى خطبة سياسية مباشرة، أو خطاب إيديولوجي. ومن ثمة فإنّ الواقعية في رواية "الحبّ في رقّادة" لا تعني أبداً مماثلة الواقع، وإنّما هي طريقة في تشغيل آليات فنيّة محدّدة وإستراتيجيات في الكتابة مخصوصة تتعاقد مع بعضها بعض لإيهام القارئ بحقائقية ما يروى.

1- عبد العالي بوطيب، الرّواية الواقعية والواقع، مرجع سابق، ص371.

2- أحمد مال، مرجع سابق، ص52.

**قائمة المصادر والمراجع:****المصدر:**

1- مال، أحمد: الحبّ في رقّادة، الثّقافيّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، ط2019، 1.

**المراجع:**

- 1- باختين، ميخائيل، الخطاب الرّوائيّ، ترجمة محمّد برّادة، دار الفكر للدراسات والنّشر، القاهرة، ط1، 1987.
- 2- البدري، أحمد النّاوي، الإجماليّ والجماليّ، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاذقيّة، سورّيّة، ط1، 2017.
- 3- بوطيب، عبد العالي، الرّواية الواقعيّة والواقع، ضمن كتاب الرّواية والمرجع، بحوث ندوة الرّواية والمرجع، جمعيّة الدّراسات الأدبيّة والحضاريّة بمدنين، منشورات دار الغشّام، مسقط، سلطنة عمان، ط1، نوفمبر 2017.
- 4- جريدي، عبد الباقي، الحبّ في رقّادة... رواية بطعم المادّلين، مجلّة الرّواية، 30 ديسمبر 2021 على الرّابط التّالي: <https://alriwaya.net.post.alhob-fy-ragada>.
- 5- دي سوسير، فرديناند، دروس في الألسنيّة العامّة، ترجمة صالح القرماضي، ومحمّد الشّاوش، ومحمّد عجيّنة، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا، تونس، ط1، 1985.
- 6- العود زياد، الواقعيّ وغير الواقعيّ في الحمامة الرّزّقاء، مجلّة الموقف الأدبيّ، دمشق، العدد 982، يونيو 2001.
- 7- قرييه، ألان روب: نحو رواية جديدة، ترجمة إبراهيم مصطفى، تقديم الدّكتور لويس عوض، دار المعارف، مصر، د-ت.
- 8- Jeap, Lintvelt, Essai de typologie narrative, le point de vue. Théorie et analyse, 2eme edition, Librairie José corti, PARIS, 1989.
- 9- Marin, Louis: De la representation, Recueil établi par :Daniel Arasse, Alain Cantillon; Giovanni
- 10- M, Macdonald: Le langage de la fiction; in esthétique et poétique; coll: Point; 1992.
- 11- Careri, Daniél Cohn, Pierre Antoine, Fabre et Françoise Marin, éd; Gallimard; Seuil, 1994.

# الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم

The difficulties that Jadara University faculty members face in publishing scientific research from their point of view

د. رغدة محمود بطاينة

د. علي كاظم السندي

باحثة مستقلة

المملكة الاردنية  
الهاشمية

وزارة الداخلية  
البحرين

[ragdaalbataineh@yahoo.com](mailto:ragdaalbataineh@yahoo.com)

[Dr.alikadeem@gmail.com](mailto:Dr.alikadeem@gmail.com)



## الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم

د. علي كاظم السندي - د. رغدة محمود بطاينة

### الملخص:

هدفت الدّراسة الى التّعرف إلى الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم. تم اختيار العيّنة بطريقة العشوائيّة وبلغ عددهم (60) من أعضاء الهيئة التّدرسيّة، ولتحقيق هدف الدّراسة استخدم الباحثان المنهج الوصفي المسحي، وتمّ تطوير استبانة معتمدة على الأدب النّظري والدّراسات ذات الصّلة، وتكوّنت أداة الدّراسة من (18) فقرة موزّعة على ثلاث مجالات وهي:

(الصّعوبات الإجرائيّة، الصّعوبات الماديّة، الصّعوبات الشّخصيّة) وللإجابة عن تساؤلات الدّراسة استخدم الباحثان المتوسّطات الحسابيّة والنّسب المئويّة والانحراف المعياريّ واختبار (ت)، وأظهرت الدّراسة: أنّه قد جاء بالمرتبة الأولى "الصّعوبات الاجرائية" بمتوسّط حسابيّ (3.26) وبدرجة متوسّطة، وجاء "الصّعوبات المادية" في المرتبة الثّانية بمتوسّط حسابيّ (3.19) وبدرجة متوسّطة، وجاء "الصّعوبات الشّخصيّة" في المرتبة الأخيرة بمتوسّط حسابيّ (2.94) وبدرجة متوسّطة، وأنّه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائيّة تعزى للجنس لصالح الجنس. وأوصى الباحثان بالسعي إلى إنشاء جهات مختصّة لتمويل الأبحاث والباحثين، وإقامة ندوات وورش عمل عن آليات نشر للمجلّات العلميّة وقيمة النّشر في قواعد النّشر العالميّة، وإجراء مزيد من البحوث والدّراسات المرتبطة بصعوبات نشر البحوث العلميّة على عيّنات أخرى لم يتناولها البحث.

الكلمات المفتاحية: الصّعوبات، أعضاء هيئة التّدريس، جامعة جدارا، البحوث العلميّة.

**Abstract:**

The study aimed to identify the difficulties that face the faculty members of Jadara University in publishing scientific research from their point of view. The sample was chosen randomly, and its number was (60) faculty members. To achieve the goal of the study, the researchers used the descriptive approach in a survey method, and developed a questionnaire based on theoretical literature and related studies, and it contained (18) items divided into three areas:

procedural difficulties, material difficulties, personal difficulties) and to answer the questions of the study, the researchers used arithmetic averages, percentages, standard deviation and t-test. With an arithmetic mean (3.19) and a medium degree, and "personal difficulties" came in the last rank with an arithmetic average (2.94) and a medium degree, and there are no statistically significant differences attributed to gender in favor of gender. The researchers recommended: seeking to establish specialized bodies to fund research and researchers, holding seminars and workshops on publishing mechanisms for scientific journals, the value of publishing in global publishing rules, and conducting more research and studies related to the difficulties of publishing scientific research on other samples not covered by the research.

**Keywords:** difficulties, faculty members, Jadara University, scientific research.

## 1- المقدمة:

تعد حركة إنتاج إنتاج البحوث العلميّة ونشرها حجر الأساس لأيّ بناء ثقافيّ وحضاريّ متين، فهي تعكس مستوى التطوّر الثقافيّ والحضاريّ للمجتمعات وهي من أبرز المؤشّرات التي تدلّ على مدى الوعي الثقافيّ للمجتمع، فالنشر العلميّ من المعايير المهمّة التي تدلّ على تطوّر الجامعة وعراقتها، وتهتمّ الجامعات بنشر البحوث العلمية لأنّ هذا يحقّق لها سمعة أكاديميّة طيبة وريانة علميّة.

يعدّ البحث العلميّ من أساسيات عمليّة التعليم والتّفكير الإبداعيّ، وطرق التّواصل العلميّ مع الآخرين، فهو من أهمّ المؤشّرات التي تدلّ على تقدّم الجامعات وتطوّرها، لذلك تتبّع الجامعات عدّة استراتيجيات لتشجيع أعضاء هيئة التدريس على النشر العلميّ والتّأليف، وفقًا لشروط المؤسّسات العالميّة ومتطلباتها التي تقوم بتصنيف الجامعات بالنظر إلى جودة النّشر العلميّ فيها (الكامري، 2019).

لذلك فإنّ الإنتاج العلميّ هو الوظيفة الرئيسيّة لأعضاء هيئة التدريس، وعليهم السعي الدائم إلى تحقيق أهداف الجامعة وخدمة المجتمع (الحراحيّة، 2013).

إذ يقوم أعضاء هيئة التدريس في الجامعات بمهمّة إنتاج البحوث التي تعدّ من أهمّ العناصر لبناء المجتمعات وتطويرها، لذلك نجد الجامعات تهتمّ بتخصيص مبالغ طائلة لأنشاء المراكز البحثيّة، وتهيئة المناخ المناسب لإنتاج البحوث ونشرها فالجامعة هي البيئة الحاضنة والملائمة لإنتاج البحوث لما توفّره من كفاءات وخبرات بشريّة، فهي تولي اهتمام فائق بأعضاء هيئة التدريس من خلال توفير الدّعم الكامل لإعدادهم وتطويرهم بالشكل الصّحيح، وتوفر الطّروف المناسبة لهم لإنتاج البحوث ونشرها، فالبحوث العلميّة تلعب دورا أساسيًا في تنمية المجتمع ومعالجة مشكلاته، وزيادة الإنتاج وتقديم الخدمات والرفاهيّة للمجتمعات. (احمد وآخرون، 2013).

## 2- مشكلة الدّراسة:

تساهم عمليّة إعداد البحوث ونشرها في تحسين قدرات أعضاء هيئة التدريس العلميّة إذ تساعدهم على اكتساب معلومات جديدة والاطّلاع على كلّ ما هو جديد في مجال تخصّصاتهم العلميّة والمهنيّة، وإتاحة المجال لهم لمشاركة أفكارهم وتبادل خبراتهم مع الآخرين، وإتاحة الفرصة لهم للكشف والاطّلاع على بيئات جديدة، وتمكّنهم من معرفة نقاط القوّة ونقاط الضّعف لهم ومعالجتها، ذلك لأنّ نشر بحوثهم يتمّ بعد خضوعها لعمليّة التّقييم، فالمجلات العلميّة المحكّمة تضع أسسا ومعايير للنّشر فيها.

وبناء على ما سبق جاءت هذه الدّراسة للكشف عن أبرز الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة التدريس في نشر البحوث العلميّة بجامعة جدارا.

أ. تعريف النّشر العلميّ إجرائيًا: هو نشر البحوث والدّراسات التي يقوم بها الباحث، لنشر ما أنجزه من أعمال وعلم ومعرفة، من أجل المساهمة في معالجة قضايا المجتمع.

عضو هيئة التدريس: هو كل من يحمل درجة الدكتوراة، ويعمل في جامعة جدارا بتفرغ كامل، ويحمل رتبة أستاذ، أستاذ مشارك، أستاذ مساعد، ويقوم بوظيفة التدريس والبحث العلمي وخدمة المجتمع. جامعة جدارا: هي جامعة خاصة، تقع في محافظة اربد في المملكة الاردنية الهاشمية، تأسست عام 2005م، وتمنح درجة البكالوريوس في 23 تخصص، ودرجة الماجستير في أربع تخصصات.

#### ب. أهمية النشر العلمي:

- 1- المشاركة في تطوير أساليب العمل وطرقه لدى المؤسسات والأفراد
- 2- الحفاظ على حقوق الباحثين من خلال عملية التوثيق
- 3- توفير الحوافز المادية والمعنوية للباحثين
- 4- معرفة رصانة البحث العلمي من خلال معرفة عدد الإشارات إلى البحوث المنشورة في الدراسات الأخرى.
- 5- تجنب تكرار نفس البحوث (فاكيه، 2021).

#### ت. مشكلات النشر العلمي:

يواجه الباحث العديد من العوائق والصعوبات خلال عملية نشر البحوث العلمية وذلك لأن عملية البحث العلمي تعتبر عملية معقدة تتكون من عدة عناصر أهمها (مدخلات، عمليات، مخرجات، البيئة). المدخلات: ينطوي تحت بند المدخلات العديد من المشاكل أهمها الباحث نفسه، البيانات والجانب المادي، إذ يجب أن يكون الباحث جادا في عمله ولديه غزارة في الإنتاج، ولكن يواجه الباحث مشاكل في الإمكانيات والحوافز المادية، وضعفا في قواعد البيانات المتاحة، وصعوبات لغوية، وهو أحيانا غير ملم بقواعد النشر الإلكتروني لا وغير ممتلك للخبرات البحثية اللازمة لأجراء البحوث. عملية النشر العلمي: يواجه الباحث عددا من المشاكل أثناء عملية النشر أهمها: عدم القدرة على تحديد المجلة الملائمة، وطول المدة لتحكيم البحث، وتدخل الوساطة والمحسوبيّة في نشر البحوث، وتحكيم البحوث من قبل محكمين غير متخصصين، ورفض البحث دون توضيح الأسباب للباحث. المخرجات: هي المشاكل التي تواجه الباحث بعد قبول نشر البحث وأهمها: ارتفاع تكاليف النشر والطباعة، وطول المدة الزمنية لنشر البحث بعد قبوله، واعتماد بعض المجلات العلمية المحكمة على الشكل الورقي دون الإلكتروني. البيئة: أي تأثر النشر العلمي بالبيئة المحيطة به الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تشكل عائقا أمام الباحثين لنشر بحوثهم، وأهم هذه المشكلات التي قد تواجه الباحث الضعف في البيئة المعلوماتية، والتخلف الإداري في بعض المؤسسات التعليمية، إذ لا توجد سياسة علمية وبحثية واضحة ومستقرة، إضافة إلى ضعف تقدير المجتمع للبحث العلمي وللباحث (همشري، 2015)

ث. ونقترح بعض الحلول التي قد تساهم في زيادة الأقبال على النّشر رغم التّحدّيات الموجودة نذكر منها:

- توفير موارد ماليّة للجامعات من خلال البحث عن طرق أخرى لتمويل الجامعات والمساهمة في البحث العلميّ، منها: الشّراكة مع القطاع الخاص.

- دعم دور النّشر الجامعيّة والنّظر إلى عمليّة النّشر الجامعيّ على أنه نشاط رئيسيّ من أنشطة الجامعات مما يضيء على الجامعة سمعة طيبة في الوسط الأكاديميّ.

- دعوة جهات النّشر بالجامعات إلى الالتزام بالمواصفات القياسيّة بما يضمن ظهور هذه الأوعية في قالب متميّز.

- ضرورة التّحرّر من النّظم والإجراءات الروتينيّة المعقّدة.

- ضرورة قيام المطابع الجامعيّة باستثمار إمكانيات التكنولوجيا الحديثة في مجال النّشر الجامعيّ وخاصة النّشر الإلكتروني، ودعم كلّ أنواع النّشر الورقيّ والإلكترونيّ من خلال إتاحة أوعية المعلومات التي تصدرها في صورة ورقية وإلكترونيّة في الوقت نفسه.

- تحفيز أعضاء هيئة التدريس على استخدام النّشر الإلكترونيّ وتطوير قدرتهم على النّشر عبر شبكة الإنترنت مما يساهم في تنمية أدائهم العلميّ والأكاديميّ، والتغلّب على المشاكل التي تنجم عن الكتاب الجامعيّ المطبوع، وإغناء المحتوى الرقبيّ العربيّ على شبكة الإنترنت.

- تشجيع أعضاء هيئة التدريس على نشر مؤلّفاتهم بمطابع الجامعة وتقديم الحوافز الماديّة والمعنويّة لهم.

- العمل على إنشاء جمعيّة للمطابع الجامعيّة في الوطن العربيّ، على غرار الجمعيات الموجودة في العالم الغربيّ، تكون مهمتها التنسيق والتّعاون بين الجهات المعنيّة بالنّشر العلميّ في جميع الجامعات العربيّة.

- وضع خطة شاملة للبحث والاتصال العلميّ، يتمّ فيها التّعاون بين المطابع الجامعيّة، والمكتبات الجامعيّة، ومراكز الحاسوب.

- وضع تشريعات وقوانين عربية لحماية حقوق المملكيّة الفكريّة المتعلّقة بالأوعية الإلكترونيّة، نظراً إلى أنّ التشريعات الخاصّة بحقوق التّأليف التّقليديّة لا تغطّي كلّ الجوانب المتعلّقة بالتّعامل مع المعلومات والأوعية الإلكترونيّة.

- إطلاق موقع إلكترونيّ يتضمّن جميع المؤلّفات (خاصّة الكتب المترجمة) الصّادرة في كافّة الدّول العربيّة، وذلك حفاظاً على الحقوق الأدبيّة والماديّة للجهات المعنيّة، ومنعا للتّضارب، وتكرار التّرجمات في دول عربيّة مختلفة.

- تشجيع حركة التّأليف والتّرجمة من خلال تقديم الدّعم الماديّ للمؤلّفين والمترجمين، وتخصيص جوائز سنويّة مناسبة لها (العقلا، 2003).



### 3- أسئلة الدراسة:

سعت الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

1- "ما الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم؟"

2- "هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ( $\alpha=0.05$ ) في الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم تعزى لمتغير الجنس؟"

### 4- أهداف الدراسة:

- تهدف الدراسة إلى معرفة الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم.
- التّعرف إلى الفروق ذات الدّلالة الإحصائية عند مستوى الدلالة ( $\alpha=0.05$ ) الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم تعزى لمتغير الجنس.

### 5- أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهميتها من:

1. أهمية التّعرف إلى الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم
2. الاستفادة المتوقّعة من نتائج هذه الدّراسة للتّعليم العالي، والمجالات العلميّة، والجامعات في المملكة الاردنية الهاشميّة..
- 3 تزود المكتبة العربيّة بمعلومات عن الصّعوبات التي تواجه الهيئة التّدرسيّة لنشر البحوث العلميّة وخاصة في ظل الاهتمام العالمي في الفترة الأخيرة بهذا الموضوع وندرة الدّراسات في المملكة الأردنيّة الهاشميّة.

### 6- حدود الدراسة:

1. الحدود الزّمنيّة: خلال الفصل الدّراسي الثّاني 2022/2023.
2. الحدود المكانيّة: جامعة جدارا في المملكة الاردنيّة الهاشميّة.
3. الحدود البشريّة: عيّنة من الهيئة التّدرسيّة بجامعة جدارا.
4. الحدود الموضوعيّة: اقتصرت الدّراسة على الكشف عن الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميّة من وجهة نظرهم.
5. تحددت نتائج الدّراسة بالخصائص السيّكومترية لأدائها، ومدى موضوعيّة استجابة أفراد عيّنة الدّراسة لهذه الأداة.

## 7- الدّراسات السّابقة:

أجرت (البشر، 2020) دراسة للكشف عن الصّعوبات (التنظيمية- التمويلية- الشخصية) التي تواجه أعضاء هيئة التدريس بقسم الإدارة التربوية في الجامعات السعودية في نشر الأبحاث في المجلات العلمية المحكمة، واستخدمت الباحثة المنهج الوصفي المسحي، والاستبانة أداة للدراسة، وطبقت الأداة على (99) عضو هيئة تدريس بقسم الإدارة التربوية بمختلف الجامعات السعودية الحكومية. وأظهرت نتائج الدراسة ما يلي: 1- أن الصّعوبات التمويلية التي تواجه أعضاء هيئة التدريس بقسم الإدارة التربوية في الجامعات السعودية في نشر الأبحاث العلمية المحكمة، جاءت بدرجة عالية، وبمتوسط حسابي (2.62 من 3). 2- أن الصّعوبات الشخصية التي تواجه أعضاء هيئة التدريس بقسم الإدارة التربوية في الجامعات السعودية في نشر الأبحاث العلمية المحكمة، جاءت بدرجة متوسطة، وبمتوسط حسابي (2.32 من 3). 3- أن الصّعوبات التنظيمية التي تواجه أعضاء هيئة التدريس بقسم الإدارة التربوية في الجامعات السعودية في نشر الأبحاث العلمية المحكمة جاءت بدرجة متوسطة، وبمتوسط حساب (2.32 من 3).

أجرى (المغذوي، 2019) دراسة للتعرف إلى معوقات النّشر العلميّ بقاعدة البيانات العالمية (isi) من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس في ضوء بعض الجامعات السعودية، مع بيان تأثير بعض المتغيرات الديموجرافية، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، واعتمدت على الاستبانة في جمع البيانات، وطبقت على عينة بلغت (600) عضو هيئة تدريس، وتوصّلت إلى وجود مجموعة من المعوقات للنّشر العلميّ بقاعدة البيانات العالمية (isi) من أبرزها: غياب الحوافز التّشجيعية للأبحاث المتميزة والمبدعة، غياب التّعريف بالأبحاث المنشورة بالمجلات التابعة لقاعدة بيانات isi في المجتمع لتحقيق أقصى استفادة منها، صعوبة تحقيق الشّروط والمعايير الفنيّة للنّشر في المجلات التابعة لقاعدة بيانات isi، ضيق الفترة الزّمنية المحددة لإجراء تعديلات المحكّمين من قبل هيئة النّشر بالمجلات التابعة لقاعدة بيانات (isi)، ضعف المخصّصات الماليّة للنّشر العلميّ بصفة عامّة، الالتزام بحرفيّة القوانين والتّعليمات والتّشدد في التّركيز على الشّكليات دون المضمون، طول الفترة الزّمنية بين تقديم البحث ونشره في المجلات التابعة لقاعدة بيانات (isi)، بينما توجد فروق في استجابات عينة الدّراسة تعزى لمتغيّرات (النّوع/ الرتبة الوظيفية/ التخصّص).

أجرى (محمد، وأحمد، 2017) دراسة هدفت الدّراسة إلى رصد معوقات النّشر الدّولي لدى أعضاء هيئة تدريس كليات هذا القطاع بجامعة المنيا من وجهة نظرهم، وتعرف أبرز مقترحاتهم بشأن التغلّب على تلك المعوقات وسبل تذليلها. وقد شملت تلك الصّعوبات أربعة جوانب هي: اتجاه أعضاء هيئة التدريس نحو النّشر الدّولي، ومعوقات متعلّقة بمهارات أعضاء هيئة التدريس الأكاديمية، ومعوقات متعلّقة بالبيئة المؤسّسية، ومعوقات متعلّقة بالدّوريات العلميّة الدّولية، بالإضافة لبعدها خمس تناول مقترحات العينة بشأن تنشيط حركة النّشر الدّولي. ولتحقيق هدف الدّراسة، تم استخدام المنهج الوصفي، وتم بناء استبانة تألفت من 55 مفردة موزّعة على خمس أبعاد، ثمّ تمّ تطبيقها على عينة من أعضاء هيئة التدريس بلغ قوامها (146) عضواً. وتوصلت النّتائج إلى تحقّق كلّ بعد من أبعاد الاستبانة بدرجة عالية.

أجرى (الناجم، 2015) بدراسة للتعرف على واقع النشر العلمي في العلوم الشرعية بالمملكة العربية السعودية، ووضع تصور مقترح لمتطلبات هذا النشر. وقد تكونت عينة البحث من (302) من أعضاء هيئة التدريس بأقسام العلوم الشرعية وعلوم التربية الإسلامية بالجامعات السعودية، وأعد الباحث استبانة لاستقصاء متطلبات النشر في العلوم الشرعية، وكشفت النتائج عن ضعف النشر العلمي في العلوم الشرعية بالمملكة حيث بلغ عدد الكتب المنشورة في العلوم الشرعية 67 كتابًا بنسبة (12.4%)، و(745) بنسبة (60%)، وحدد البحث الصعوبات التي تواجه هذا النشر وجاء في مقدمتها المغالاة في شروط النشر، وندرة المجالات المتخصصة، وعدم تفرغ الباحثين للبحث العلمي، كما توصل البحث إلى آلية مقترحة للارتقاء بمجال النشر العلمي لبحوث العلوم الشرعية من خلال إعادة صياغة دورة النشر [التحكيم، النشر، التسويق] وما يعترضها من صعوبات.

### 7-1- التّعقيب على الدراسات السابقة:

تختلف الدراسة الحالية عن نظيراتها من الدراسات السابقة، في أنها قد تكون الدراسة الأولى في حدود علم الباحثين التي تُجرى في الأردن، الصعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم، حيث اختلفت مع الدراسات السابقة بالأهداف والمنهجية المستخدمة. وتم الاستفادة من الدراسات السابقة، بإثراء الإطار النظري للدراسة الحالية، وتحديد المحاور الرئيسية لها، وتطوير أدوات الدراسة، والاستفادة من النتائج التي توصلت لها الدراسات السابقة وما تضمنته من مقترحات وتوصيات.

### 8- منهج الدراسة:

تم استخدام المنهج الوصفي المسحي للتعرف إلى الصعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم.

### 8-1- مجتمع الدراسة وعينتها:

يتكوّن مجتمع الدراسة من 225: (60) دكتورا مشاركا، (110) دكتورا مساعدا، (35) مدرّسا، (20) أستاذ ا دكتورا من أعضاء هيئة التدريس بجامعة جدارا، وتكوّنت عينة الدراسة من (60) قد تم اختيارها بالطريقة العشوائية، ويوضّح الجدول (1) ذلك.

جدول (1): توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغيراتها

المتغير	المستوى/الفئة	العدد	النسبة المئوية%
الجنس	ذكر	31	51.6%
	أنثى	29	48.4%
	المجموع	60	100%

يظهر الجدول (1) أن نسبة الذكور هي الأعلى بنسبة مئوية بلغت (51.6%)، بينما الإناث فقد بلغت نسبتهم (48.4%).

## 2-8- أداة الدراسة:

لغايات تطوير أداة الدراسة تم الرجوع إلى الأدب التربوي والدراسات السابقة المتعلقة مثل دراسات (الناجم، 2015)، (البشر، 2020)، (محمد، وأحمد، 2017).

### أ. صديق المحتوى:

تم تطبيق الاستبانة على عينة استطلاعية قوامها (11) من الهيئة التدريسية من مجتمع الدراسة، وتم حساب معاملات ارتباط بين درجة كل فقرة مع الدرجة الكلية للمجال الذي تنتمي إليه الفقرة. كما تم حساب معاملات الارتباط بين درجة كل مجال من مجالات الاستبانة مع الدرجة الكلية للأداة. حيث تبين أن قيم معاملات ارتباط مجالات أداة الدراسة مع الأداة، تراوحت ما بين (0.84-0.90)، كما أن قيم معاملات الارتباط البيئية لمجالات أداة الدراسة تراوحت ما بين (0.69-0.84). كما أظهرت النتائج أن معاملات الارتباط بين فقرات الأداة ومجال الدراسة والأداة، كانت مناسبة، حيث تراوحت الارتباطات بين فقرات الأداة ومجالات الدراسة ما بين (0.44-0.96)، وبين فقرات المجالات والأداة ما بين (0.42-0.88)، وهي ملائمة لأغراض تحقيق أهداف الدراسة الحالية.

### ب. ثبات أداة الدراسة:

"الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم:" تم استخدام طريقتين للتحقق من ثبات أداة الدراسة، الطريقة الأولى هي الاختبار وإعادة الاختبار والطريقة الثانية هي حساب معامل كرونباخ لفقرات الاستبانة. والجدول رقم (2) يبين ذلك.

جدول (2): معامل ثبات إعادة والاتساق الداخلي كرونباخ ألفا لأداة الدراسة ككل ومجالاتها

المقياس ومحاورها	ثبات الاتساق الداخلي	ثبات إعادة
المحور الاول: الصّعوبات الشخصية	0.85	0.83
المحور الثاني: الصّعوبات المادية	0.84	0.81
المحور الثالث: الصّعوبات الإجرائية	0.91	0.88
الكلي للمقاييس	0.90	0.92

أظهرت النتائج أن معامل ارتباط بيرسون بين درجات المفحوصين على الأداة في مرتي التطبيق بلغ معامل الثبات الاعادة الكلي للأداة (0.92). أما معامل ثبات الاتساق الداخلي للأداة بلغ (0.90). ويلاحظ أنها ذات معامل ثبات مرتفع.

**8-3- تصحيح أداة الدراسة:**

لأجل احتساب الدرجة الكلية للأداة، تم وضع خمسة بدائل يختار المستجيب أحد هذه البدائل التي تعبّر عن رأيه، وأعطيت الدرجات (1، 2، 3، 4، 5) للبدايل الخمسة على التوالي للفقرات، إذ أعطيت الدرجة (5) على البديل مرتفع جداً، والدرجة (4) للبديل مرتفع، وأعطيت الدرجة (3) على البديل متوسط، وأعطيت الدرجة (2) على البديل قليلة، وأعطيت الدرجة (1) على البديل قليلة جداً، كما تمّ اعتماد التدرّج الثلاثي لأغراض تفسير النتائج وهو (بدرجة كبيرة، متوسطة، منخفضة)، وللحكم على مستوى المتوسطات الحسابية للفقرات والمجالات والأداة، اعتمد المعيار الإحصائي باستخدام المعادلة الآتية:

مدى الفئة = (أعلى قيمة – أدنى قيمة) مقسوماً على عدد الخيارات

طول الفئة =  $5 - 1 = 4 = 3 \div 1.33$  وبذلك يصبح معيار الحكم على النحو الآتي:

جدول (3): المعيار الإحصائي للكشف عن الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم

الدرجة	المتوسط الحسابي
منخفض	من 1.00 - 2.33
متوسطة	من 2.34 - 3.67
كبيرة	من 3.68 - 5.00

**8-4- المعالجات الإحصائية المستخدمة:**

استخدم الباحثان المعالجات الإحصائية عن طريق البرنامج الإحصائي (SPSS) لمعالجة البيانات واستخراج المتوسطات الحسابية، والانحراف المعياري، وفقاً لمتغيرات الدراسة.

**9- عرض النتائج ومناقشتها:**

توصّلت الدراسة إلى النتائج الآتية وتمّ عرضها وفقاً لأسئلة الدراسة، على النحو الآتي:

أولاً: النتائج المتعلقة بالسؤال الأول: "ما الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم؟"

للإجابة عن هذا السؤال، تمّ حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أعضاء هيئة تدريس على المجالات للكشف عن الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (4).

جدول (4): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية للصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم

الترتيب	رقم المجال	المجال	المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	الدرجة
1	3	الصّعوبات الإجرائية	3.26	0.82	متوسطة
2	2	الصّعوبات المادية	3.19	0.84	متوسطة
3	1	الصّعوبات الشخصية	2.94	0.88	متوسطة
		الدرجة الكلية	3.13	0.81	متوسطة

\* الدرجة الدنيا (1) والدرجة العليا (5)

يبين الجدول (4) أن "الصّعوبات الإجرائية" قد جاء بالمرتبة الأولى بمتوسط حسابي (3.26) وانحراف معياري (0.82) وبدرجة متوسطة، وجاء "الصّعوبات المادية" في المرتبة الثانية بمتوسط حسابي (3.19) وانحراف معياري (0.84) وبدرجة متوسطة، وجاء "الصّعوبات الشخصية" في المرتبة الأخيرة بمتوسط حسابي (2.94) وانحراف معياري (0.88) وبدرجة متوسطة، وقد بلغ المتوسط الحسابي لتقديرات الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم ككل (3.13) وانحراف معياري (0.81) وبدرجة متوسطة.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة (الناجم، 2015)، وتختلف مع دراسات (البشر، 2020) (محمد، وأحمد، 2017)، (المغدوي، 2019) حيث جاءت بدرجة مرتفعة.

كما تمّ حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على كلّ فقرة من فقرات كلّ مجال من مجالات الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلمية من وجهة نظرهم، وفيما يلي عرض لذلك:

### 9-1- مجال الصّعوبات الإجرائية:

تمّ حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات عينة الدراسة على فقرات هذا المحور، حيث كانت كما هي موضحة في الجدول (5).

جدول (5): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لتقديرات أفراد عينة الدراسة على فقرات مجال (الصعوبات الاجرائية)، مرتبة تنازلياً وفق المتوسطات الحسابية.

الدرجة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	الفقرات	الرقم	الرتبة
كبيرة	.951	3.73	طول المدة الزمنية لتحكيم البحوث العلمية	18	1
متوسطة	.909	3.42	تحديد الجامعة للعدد محدود من المجالات العلمية المعتمدة للنشر	15	2
متوسطة	.944	3.22	رفض بعض المجالات نشر البحث دون توضيح الأسباب للباحث	17	3
متوسطة	1.011	3.20	صعوبة شروط النشر التي تفرضها بعض المجالات العلمية	12	4
متوسطة	.985	3.16	كثرة الأعباء الروتينية والإدارية التي تعيق نشر البحوث العلمية	11	5
متوسطة	1.046	3.16	تحكيم البحوث العلمية من قبل محكمين غير متخصصين في بعض الأحيان	14	6
متوسطة	1.001	3.15	تدخل الوساطة في نشر البحوث	13	7
متوسطة	.985	3.10	ضبابية المعايير المعتمدة لتحكيم البحوث العلمية	16	8
متوسطة	.822	3.26	المتوسط العام		

يلاحظ من الجدول (5) أن المتوسطات الحسابية لفقرات المجال تراوحت بين (3.73) و(3.10)، بدرجة (متوسطة إلى كبيرة). حيث جاءت الفقرة (18) التي نصت على "طول المدة الزمنية للتحكيم البحوث العلمية" في الترتيب الأول، بمتوسط حسابي (3.73) وانحراف معياري (0.951) وبدرجة (كبيرة)، في حين جاءت الفقرة (16) التي نصت على "ضبابية المعايير المعتمدة لتحكيم البحوث العلمية" في الترتيب الأخير، بمتوسط حسابي (3.10) وانحراف معياري (0.822)، وبدرجة (متوسطة).

وقد يعزى ذلك إلى الصعوبات التي تواجه أعضاء الهيئة التدريسية في محاولات نشر البحوث في المجالات تستغرق وقتاً طويلاً في الإجراءات الإدارية و الروتينية حتى تبلغ الباحث بالية قبول البحث أو رفضه، أيضاً ضعف التشجيع من الجامعات لنشر البحوث العلمية في المجالات العلمية المحكمة المعتمدة، وأيضاً إلى البيروقراطية السائدة في بعض المجالات العلمية حيث تقوم برفض بعض البحوث دون إبداء أسباب علمية واقعية وتدخل الوساطة لقبول بعض الأبحاث ونشرها بشكل مستعجل، وقد يكون ضعف المخصصات المالية للبحوث العلمية، وصعوبة تحقيق الشروط لبعض المجالات العالمية. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة (الناجم، 2015)، وتختلف مع دراستي (البشر، 2020) (محمد، وأحمد، 2017) حيث جاءت بدرجة مرتفعة.

## 9-2- المجال الثاني: الصّعوبات المادية:

تمّ حساب المتوسطّات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة لفقرات مجال الصّعوبات الماديّة وكانت النتائج كما في الجدول (6).

جدول (6): المتوسطّات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة لتقديرات أفراد عيّنة الدّراسة على فقرات مجال ( الصّعوبات الماديّة)، مرتّبة تنازلياً وفق المتوسطّات الحسابيّة.

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسطّ الحسابي	الانحراف المعياري	الدّرجة
1	10	ارتفاع تكلفة نشر البحوث العلميّة في بعض المجلّات المحكمة	3.43	.963	متوسّطة
2	9	تدنيّ الميزانيّة التي تخصّصها الجامعة لنشر البحوث العلميّة	3.33	.918	متوسّطة
3	7	تدنيّ رواتب أعضاء هيئة التدريس في الجامعة	3.11	1.009	متوسّطة
4	8	ارتفاع التكلفة الماديّة لإجراء البحوث العلميّة	2.90	1.040	متوسّطة
المتوسطّ العامّ			3.19	.823	متوسّطة

\* الدّرجة الدّنيا (1) والدّرجة العليا (5)

يلاحظ من الجدول (6) أنّ المتوسطّات الحسابيّة لفقرات المجال الثاني تراوحت بين (3.43) و(2.90) بدرجة (متوسّطة). حيث جاءت الفقرة (10) التي نصّت على " ارتفاع تكلفة نشر البحوث العلميّة في بعض المجلّات المحكمة " في التّرتيب الأوّل بمتوسطّ حسابيّ (3.43) وبانحراف معياريّ (0.963) وبدرجة (متوسّطة)، في حين جاءت الفقرة (8) التي نصّت على " ارتفاع التكلفة الماديّة لإجراء البحوث العلميّة " في التّرتيب الأخير، بمتوسطّ حسابيّ (2.90)، وبانحراف معياريّ (1.040)، وبدرجة (متوسّطة).

قد يعزو ذلك إلى ضعف الإسهام الجامعة لدعم الباحث مادّيًا، وأيضًا أنّ بعض المجلّات تطلّب رسوم عالية لنشر البحوث العلميّة المحكمة وقد تكون غير مبرّرة، وتدنيّ رواتب الهيئة التدرسيّة مقارنة القطاع الخاصّ بالحكوميّ، وضعف دعم القطاع الخاصّ والمجتمع للباحثين مادّيًا ومعنويًا، وضعف تقديرهم لهم. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة (الناجم، 2015)، وتختلف مع دراستي (البشر، 2020) (محمد، وأحمد، 2017) حيث جاءت بدرجة مرتفعة.



## 3-9- مجال الصّعوبات الشّخصيّة:

تمّ حساب المتوسطّات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة لفقرات مجال الصّعوبات الشّخصيّة وكانت النّتائج كما في الجدول (7):

جدول (7): المتوسطّات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة لتقديرات أفراد عيّنة الدّراسة على فقرات مجال (الصّعوبات الشّخصيّة)، مرتبة تنازلياً وفق المتوسطّات الحسابيّة.

الرتبة	الرقم	الفقرات	المتوسطّ الحسابي	الانحراف المعياري	الدرجة
1	2	يسعى عضو هيئة التدريس إلى نشر الأبحاث العلميّة للحصول على التّرقية فقط	3.01	1.015	متوسطة
2	3	تدنيّ الحوافز المادية المقدّمة لأعضاء هيئة التدريس مقابل نشر الأبحاث العلميّة	2.99	1.003	متوسطة
3	1	تدنيّ الحوافز لمعنويّة المقدّمة لأعضاء هيئة التدريس مقابل نشر الأبحاث العلميّة	2.94	.998	متوسطة
4	4	عدم احتساب العمل البحثي جزءاً من نصاب أعضاء هيئة التدريس	2.92	1.031	متوسطة
5	5	يسعى عضو هيئة التدريس إلى نشر الأبحاث العلميّة للحصول على التّرقية فقط	2.90	.983	متوسطة
6	7	تدنيّ مهارات أعضاء هيئة التدريس في النّشر العلميّ	2.89	1.040	متوسطة
7	6	ضعف مستوى أعضاء هيئة التدريس في اللّغة الإنجليزيّة	2.88	1.034	متوسطة
		المتوسطّ العام	2.94	.883	متوسطة

\* الدّرجة الدّنيا (1) والدّرجة العليا (5)

يلاحظ من الجدول (7) أنّ المتوسطّات الحسابيّة لفقرات المجال تراوحت بين (3.01) و(2.88) بدرجة (متوسطة). حيث جاءت الفقرة (2) التي نصّت على " يسعى عضو هيئة التدريس إلى نشر الأبحاث العلميّة للحصول على التّرقية فقط " في التّرتيب الأوّل بمتوسطّ حسابي (3.01) وبانحراف معياري (1.015) وبدرجة (متوسطة)، في حين جاءت الفقرة (7) التي نصّت على " ضعف مستوى أعضاء هيئة التدريس في اللّغة الإنجليزيّة " في التّرتيب الأخير، بمتوسطّ حسابي (2.88)، وبانحراف معياري (1.034)، وبدرجة (متوسطة). وقد يعزو ذلك أنّ عضو الهيئة التدريسيّة يواجه بعض العقبات داخل الجامعة منها تحديداً أنّ التّعليم يحتاج إلى وقت طويل يقضيه العضو بين أروقة الجامعة لمتابعة أعمال الطّالب والرّد عليهم ممّا لا يتيح له

الوقت لإجراء بحوث جزاء الضَّغط الكبير الذي يواجهه، وأيضا اقتناع بعض أعضاء الهيئة التَّدريسيَّة بأنَّ مجتمعنا ومؤسَّساته لا يأخذ بنتائج البحوث، وأنَّه يعتمد على كمِّ الورق أكثر من جودة الأفكار والنتائج، ولذلك لا يسعى عضو هيئة تدريس في جامعة جدارا إلى أخذ دورات لتطوير نفسه في البحث العلمي واللُّغة الإنجليزيَّة. وتتفق هذه النَّتيجة مع دراسة (الناجم، 2015)، وتختلف مع دراستي (البشر، 2020) (محمد، وأحمد، 2017) حيث جاءت بدرجة مرتفعة.

ثانياً: النَّتائج المتعلِّقة بالسَّؤال الثَّاني: " هل توجد فروق ذات دلالة إحصائيَّة عند مستوى الدَّلالة  $(\alpha=0.05)$  في استجابات في تقدير الصَّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميَّة من وجهة نظرهم تعزى لمتغيِّر (الجنس)؟ "

للإجابة عن هذا السَّؤال، تمَّ حساب المتوسطَّات الحسابيَّة والانحرافات المعياريَّة لتقديرات أفراد العيِّنة على محاور درجة تقدير الصَّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميَّة من وجهة نظرهم تعزى لمتغيِّر الجنس، حيث كانت كما هي موضَّحة في الجدول (8).

جدول (8): نتائج اختبار (ت) للدلالة للفروق بين متوسط استجابات أفراد عيِّنة الدَّرسيَّة في درجة الصَّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميَّة من وجهة نظرهم تعزى لمتغيِّر الجنس.

مستوى الدَّلالة الإحصائيَّة	اختبار (ت)	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الجنس	المتغيِّر
0.94	1.31	0.54	3.05	31	ذكر	
		0.65	2.24	29	أنثى	

دال إحصائيًا عند مستوى الدلالة  $a=0.05$

نلاحظ من خلال البيانات الواردة في الجدول السَّابق عدم وجود ذات دلالة إحصائيَّة بين متوسطَّات استجابات أفراد عيِّنة الدَّرسة درجة الصَّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميَّة من وجهة نظرهم حسب متغيِّر الجنس فقد بلغت قيمة مستوى الدَّلالة (0.94) وهذه القيمة أكبر من (0.05) وتؤكِّد هذه النَّتيجة إلى أنَّه لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائيَّة بين متوسطَّات استجابات أفراد عيِّنة الدَّرسة نحو درجة الصَّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة تدريس جامعة جدارا في نشر البحوث العلميَّة. وقد يعزى ذلك إلى إدراك أعضاء هيئة التدريس في جامعة جدارا الذَّكور والإناث لأبعاد المعوقات التي تعيق النَّشر العلميِّ بغضِّ النَّظر عن جنس عضو هيئة التدريس. كما أنَّ أنظمة الجامعة وتعليماتها فيما يتعلَّق بالنَّشر العلميِّ والدَّعم اللُّوجستيِّ متساوية لكلا الطرفين سواء (الذَّكور أو الإناث)، مما إلى تقارب وجهات النَّظر لكلا الطرفين (الذكور والإناث) في معيقات النَّشر العلميِّ. تختلف هذه النَّتيجة مع نتيجة دراسة (المغدوي، 2019) حيث كانت الفروق لصالح فئة الإناث.

## 10- التّوصيات:

- 1- السّعي إلى إنشاء جهات مختصّة لتمويل الأبحاث والباحثين.
- 2- إقامة ندوات وورش عمل عن آليات نشر للمجالات العلميّة، وقيمة النّشر في قواعد النّشر العالميّة.
- 3- الوقوف على الصّعوبات التي تواجه أعضاء الهيئة التّدرسيّة في نشر البحوث العلميّة من قبل الجهات ذات الاختصاص ومحاولة وضع المعالجات المناسبة، وذلك من أجل الارتقاء بالمخرجات البحثيّة.
- 4- إجراء مزيد من البحوث والدراسات والمرتبطة بصعوبات نشر البحوث العلميّة على عيّنات أخرى لم يتناولها البحث.



## المراجع:

### العربية:

- 1- أحمد، عاصم شلي(2013). الناشر العربي وإتاحة المعلومات في البيئة الرقمية، المؤتمر الإقليمي الأول للاتحاد الدولي للمكتبات، الدوحة، 37-96.
- 2- البشر، فاطمة عبدالله بن محمد. (2020). الصّعوبات التي تواجه أعضاء هيئة التدريس بقسم الإدارة التربوية في الجامعات السعودية في نشر الأبحاث في المجالات العلمية المحكمة. مجلة كلية التربية بالمنصورة: جامعة المنصورة - كلية التربية، ع110، ج1، 162-194.
- 3- الحراحشة، محمد عبود(2013). معوقات البحث العلمي لدى أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة آل البيت، مجلة اتحاد الجامعات العربية وعلم النفس، مج. 11، 4(3)، ص159-180.
- 4- العقلا، سليمان بن صالح (2003). تسويق الكتاب العربي: الصّعوبات والتصورات، ورقة بحثية مقدمة لصالح جامعة الملك سعود، الرياض، 13.
- 5- فاكه، عزاق(2021). معوقات النشر العلمي في المجالات العلمية صنف "ج" في الجزائر لدى طلبة الدكتوراه. مجلة الباحث للعلوم الرياضية والاجتماعية، جامعة الجلفة، 4(7)، 295-312.
- 6- الكامري، إدريس(2019). تحديات النشر العلمي الإلكتروني الجامعي في العالم العربي، مؤتمر تقييم جودة أوعية النشر العلمي في الوطن العربي، ألمانيا، برلين.
- 7- محمد، أمل أحمد حسن، وأحمد، مها مراد على. (2017). معوقات النشر الدولي في الدوريات العلمية لدى أعضاء هيئة تدريس كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة المنيا: دراسة ميدانية. مجلة البحث في التربية وعلم النفس: جامعة المنيا - كلية التربية، مج32، ع4، 330-392.
- 8- المغذوي، عادل بن عايض بن عوض. (2019). معوقات النشر العلمي في المجالات العلمية المعتمدة من قاعدة البيانات العالمية ISI من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس ببعض الجامعات السعودية. مجلة جامعة فلسطين للأبحاث والدراسات، مج9، ع3، 343 - 371.
- 9- همشري، عمر أحمد ( 2015). مشكلات النشر العلمي في الوطن العربي ومعوقاته ( الواقع والطموحات). ورقة مقدمة للمؤتمر السعودي الدولي الثاني للنشر العلمي. جامعة الملك سعود. الرياض.
- 10- الناجم، محمد عبد العزيز عبد المحسن. (2015). تصوّر مقترح لمتطلبات النشر العلمي في العلوم الشرعية بالجامعات السعودية. مجلة المنارة للبحوث والدراسات: جامعة آل البيت - عمادة البحث العلمي، مج21، ع4، 511-554.

## الأجنبية:

- 1- Ahmed, Assem Shalaby (2013), The Arab Publisher and Access to Information in the Digital Environment, The First Regional Conference of the International Federation of Libraries, Doha, 37-96.
- 2- Al-Aqla, Suleiman bin Saleh (2003), Marketing the Arabic Book: Difficulties and Perceptions, a research paper submitted for the benefit of King Saud University, Riyadh, 13.
- 3- Al-basher, Fatima Abdullah bin Muhammad (2020), The difficulties faced by faculty members in the Department of Educational Administration in Saudi universities in publishing research in scientific journals. Journal of the Faculty of Education in Mansoura: Mansoura University - Faculty of Education, p. 110, vol. 1, 162-194.
- 4- Al-kamry, Idris (2019). The Challenges of University Electronic Scientific Publishing in the Arab World, Conference on Assessing the Quality of Scientific Publishing Vessels in the Arab World, Germany, Berlin.
- 5- Al-Magdawi, Adel bin Ayed bin Awad (2019), Obstacles to scientific publishing in scientific journals approved by the ISI international database from the point of view of faculty members in some Saudi universities. Palestine University Journal for Research and Studies, Vol. 9, p. 3, 343 - 371.
- 6- Al-Najem, Muhammad Abdul-Aziz Abdul-Mohsen (2015), A proposed conception of the requirements of scientific publishing in Sharia sciences in Saudi universities. Al-Manara Journal for Research and Studies: Al al-Bayt University - Deanship of Scientific Research, Vol. 21, p. 4, 511. 554
- 7- Fakieh, Azak (2021), Obstacles to scientific publishing in scientific journals, class "C" in Algeria among PhD students. Al-Bahith Journal of Sports and Social Sciences, University of Djelfa, 4 (7), 295-312.
- 8- Hamshary, Omar Ahmed (2015), Problems of scientific publishing in the Arab world and its obstacles (reality and ambitions). Paper presented to the Second Saudi International Conference for Scientific Publishing. King Saud University. Riyadh
- 9- Harahsheh, Muhammad Abboud, (2013), Obstacles to scientific research among faculty members at Al al-Bayt University, Journal of the Union of Arab Universities and Psychology, Vol. 11, 4(3), 159-180.

- 10-Mohammed, Amal Ahmed Hassan, and Ahmed, Maha Murad Ali. (2017), Obstacles to international publishing in scientific journals among faculty members of the faculties of humanities and social sciences at Minia University: a field study. Journal of Research in Education and Psychology: Minia University - Faculty of Education, Volume 32, P4, 330-392.

# علي بن أبي طالب في السير السنية والشيعية الحديثة

Alī b. abī Ṭālib in the modern Sunni and Shiite biographies

د. علي وسلاطي

جامعة القيروان  
تونس

[oueslatiali.prof@gmail.com](mailto:oueslatiali.prof@gmail.com)



## علي بن أبي طالب في السير السنّية والشيعية الحديثة

د. علي وسلاتي

### ملخص:

يقوم هذا العمل على البحث في الصّورة التي بنتها كتب السير الحديثة السنّية والشيعية لعليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه). وذلك ما يجعله عمل مقارنة أساسا. وهي مقارنة برأسين: بين صورة عليّ (كرّم الله وجهه) عند السنّة والشيعية من جهة، وبين الصّورة التي بنتها المصادر القديمة ومثيالاتها التي صاغتها الكتب الحديثة — عند الفرقتين — من أخرى. ويهدف المقال إلى تحديد نقاط الائتلاف والاختلاف بين الفرقتين ماضيا وحاضرا، مع التبرير، وقد اخترنا مقارنة المتخيّل إطارا نظريّا لكلّ ذلك.

### Abstract:

This work is based on researching the image of of CAli B. abī Ṭālib built by the modern Sunni and Shiite biographical books. that's what makes it essentially a comparison work. It is a two-headed comparison: between the image of CAli according to the Sunnis and Shiites on the one hand, and between the image built by ancient sources and the image formulated by modern books - according to the two sects - on the other hand. The article aims to identify the points of alliance and difference between the two groups, in the past and in the present, with justification, and we have chosen the imaginary approach as a theoretical framework for all of this.

**Keywords:** image, CAli B. abī Ṭālib, biographical books, sects, imaginary.



## 1- المقدمة:

يتأكد للنّاظر في تاريخ الحضارات أنّ كلّ حضارة تحتفي برموزها، لا يقتصر ذلك على الحضارات الكبرى، فحتّى المجموعات الصّغيرة، كالقبائل مثلا، تضع تاريخا لها كثيرا ما يمتدّ إلى رجل واحد يُنسب إليه فضل التأسيس. وحين يتعلّق الأمر بالدين يتجلّى الأمر أكثر، فالأديان تُنسبُ إلى رجل تمكّن بفضل قدراته "الخارقة" وصبر الرّجال الذين صحبوه، من تأسيس الدين الجديد الذي يُجَبّ ما قبله -في الظاهر على الأقلّ- بمنطق النّسخ شكلا من أشكال التّأويل، ويعلن نفسه دينا جديدا يقرب الموازين.

هذه هي الطّريق التي سلكها الدّين الإسلاميّ، فبعد الحركات التّوسّعيّة الكبرى التي انطلقت في عهد الرّسول ﷺ وبلغت عهد بني العبّاس بدأت معالم الحضارة الجديدة تتضح وصارت الحاجة ملحة إلى كتابة تاريخها وتدوين علومها.

ولما كان الدّين أسّ هذه الحضارة، فإنّ هَمَم المصنّفين انصرفت إلى جمع أخبار الرّسالة والرّسول ﷺ ومساعديه، نقصد القرآن ومحمّدا ﷺ ومَن صحبه وساعده في التّبليغ. وقد قاد ذلك إلى بناء صور عبّرت عن الحنين المزمّن إلى اللّحظة التّأسيسيّة وإلى المؤسّسين. ونظرا إلى وقع تلك الصّور في القلوب، فإنّ التّصنيف في سير هؤلاء الرّجال لم ينقطع بعد قرابة ألف وخمسمائة عام. وقد اخترنا في هذا العمل النّظر في الصّورة التي بنتها المصنّفات الحديثة السّنّيّة والشّيعيّة لعليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه) ومقارنتها بمثيلاتها من السّير القديمة.

إنّ اختيارنا سيرة عليّ (كرّم الله وجهه) يعود إلى ما يميّزه وذريته ومَن حوله من الرّجال والنّساء عن غيرهم من أصحاب محمّد ﷺ. فإذا كان عليّ (كرّم الله وجهه) وآله أهل فضل باتّفاق جلّ الفرق الإسلاميّة، فإنّ الأصحاب الآخرين، لاسيّما الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، كانوا محلّ افتراق الفرق، فبعض الشّيعة كفرهم، ومال السّنّة إلى الكفّ عمّا شجر بينهم فتقدّسهم. زد على ذلك أنّ عليّا (كرّم الله وجهه) عايش الدّعوة من لحظاتها الأولى وعمّر قرابة ثلاثين عاما بعد موت النّبّي ﷺ، وهو ما يجعله شاهدا على الوحي من جهة، وعلى التّجارب السياسيّة الثلاث الأولى بعد النّبّي ﷺ.

يقوم عملنا على تبين الخطوط العريضة لصورتيّ عليّ (كرّم الله وجهه) عند السّنّة والشّيعة في السّير الحديثة مع المقارنة بينهما من جهة، وبين ما ورد في كتب السّير السّنّيّة والشّيعيّة القديمة من أخرى<sup>1</sup>. وقد

1- الكتب القديمة التي وردت فيها أخبار سيرة عليّ بن أبي طالب كثيرة جدًا، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ تلك الأخبار وردت في جلّ المصادر القديمة على اختلافها ككتب الحديث والتّفسير وعلوم القرآن والتّاريخ والطّبقات واللّغة والسّير والفضائل والمناقب... والكتب الحديثة كثيرة جدًا لا يكاد يحصرها عدّ، وقد اخترنا نماذج تمثيليّة من الكتب الحديثة للفرقتين: كتابين يمثّلان السّنّة: في رحاب عليّ لخالد محمّد خالد وكتاب سيرة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السّلام شخصيّته وعصره لعليّ الصّلاحي، وكتابين يمثّلان الشّيعة: كتاب سلوا الأئمّة عن سيرتهم في الغيبيّات والخوارق والكرامات لمحمّد أكبر حسين وكتاب الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد لمحمّد كاظم القزويني. ولئن قادنا النّظر في كتب كثيرة إلى التّناجج التي سننبتها في هذا البحث، فإنّ ذلك لا يعني انتفاء شذوذ بعض الكتب من الاتّجاهين.

اخترنا المتخيّل (L'imaginaire) خلفيّة نظريّة<sup>1</sup>. ومطلبنا تقليب النّظر في المؤتلف والمختلف في صورة عليّ (كرّم الله وجهه) بين الماضي والحاضر داخل الفرقة الواحدة من جهة وبين السنّة والشيعية من أخرى. ولما كانت الإحاطة بكلّ جوانب هذه الصّورة أمراً محالاً في هذا العمل رأينا اختيار بعض مكوّناتها: الولادة من جهة والوصيّة والخوارق التي صحبت الموت من أخرى. وقد رأينا الجمع بين الموضوعين الأخيرين لورودهما معا في المصادر.

## 2- في الولادة:

بالنّظر في كتابي خالد محمّد خالد<sup>2</sup> وعلي الصّلابي<sup>3</sup> لاحظنا أنّ موضوع ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) موضوع هامشيّ، فالأوّل لم يخصّص له شيئا في الكتاب، أمّا الثّاني فقد جعل له -رغم حجم الكتاب الكبير- نصف صفحة أورد فيها خبرين خاليين من التفاصيل يثبتان مولده في جوف الكعبة ولا يخصّصانه بذلك: "وذكر الفاكهي أنّ عليّا (كرّم الله وجهه) أوّل من ولد من بني هاشم في جوف الكعبة، وأمّا الحاكم فقال: إنّ الأخبار تواترت أنّ عليّا (كرّم الله وجهه) ولد في جوف الكعبة"<sup>4</sup>.

في مقابل هامشيّة موضوع الولادة في الكتابين السنّيين لاحظنا أنّ هذا الموضوع مركزيّ في السير الشيعيّة الحديثة عموماً، فقد خصّص صاحب كتاب الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد خمس صفحات لولادة عليّ (كرّم الله وجهه) قدّم فيها أخباراً متنوّعة تبرز اختصاص عليّ (كرّم الله وجهه) بالولادة في الكعبة نقلها عن بعض المصادر الشيعيّة كبحار الأنوار للمجلسي<sup>5</sup> وكتاب الأمالي للطّوسي<sup>6</sup>. كما خصّص محمّد أكبر حسين أربع صفحات للموضوع وسمّها بـ "وليد الكعبة (قصّة الولادة والمولود)"<sup>7</sup> ويلاحظ النّاظر في الخبرين تركيزاً على ما يلي:

- انشقاق جدار الكعبة لتدخل منه فاطمة، رغم أنّ للكعبة باباً يدخل الرّائرون منه، وقد اشتهر الأمر في مكّة حتّى تحدّث به النّاس<sup>8</sup>.

1- للمتخيّل مفاهيم متنوّعة تختلف باختلاف مجالات البحث، وقد اخترنا المفهوم الذي اقترحه لوسيان بوا (Lucian Boia) وهو مفهوم مختلف عن المفاهيم التي صاغها جاك لوغوف (Jaques Le Goff) وإفيلين باتلجين (Evelyne Patlagen). ويقوم بالأساس على اعتبار الواقعيّ (Le réel) مندرجاً ضمن المتخيّل، بمعنى أنّ الحدث التّاريخيّ الذي يمكن أن يكون "واقعيّاً" بمعنى الاستجابة إلى قواعد العمران يمكن أن يكون من المتخيّل. للتّوسع في المفاهيم المختلفة للمتخيّل ومفهوم لوسيان بوا انظر: Boia, (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les belles lettres, Paris, 1998, pp. 14-37.

2- خالد، (محمّد خالد)، في رحاب عليّ، دار المعارف، ط3، القاهرة، د-ت.  
3- الصّلابي، (عليّ)، سيرة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ للنّشر والتّوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 2005.  
4- المرجع نفسه، ص 22.  
5- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد، مؤسسة الثّور للطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1993، ص 14، 16، 18.  
6- المرجع نفسه، ص 15.  
7- حسين، (محمّد أكبر)، سلوا الأئمّة، دار الكتاب العربيّ للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 78.  
8- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد ص 14-15 وحسين، (محمّد أكبر)، سلوا الأئمّة، ص 78-79.

- المقارنة بين عليّ (كرم الله وجهه) والمسيح (عليه السلام) من جهة، وبين فاطمة بنت أسد ومريم وآسيا بنت عمران من أخرى، مع تأكيد تفضيل أمّ عليّ على "المختارات ممّن مضى قبلها"<sup>1</sup> آسيا بنت مزاحم ومريم بنت عمران<sup>2</sup>، وقياس كلام عليّ (كرم الله وجهه) في المهدي على كلام المسيح (عليه السلام)<sup>3</sup>، والحرص على تبرير ما يبدو في الخبر من التناقض في القول بقراءة عليّ (كرم الله وجهه) سورة "المؤمنون" قبل البعثة بالقول إنّ "القرآن أنزل إلى السّماء الدّنيا جملة واحدة ومن السّماء الدّنيا نزل تدريجيّاً ومن هنا يستفاد أنّ القرآن كان موجوداً قبل نبوة محمّد ﷺ. فالطفّل الذي اختار له الله الكعبة مولداً وأنطق لسانه يوم ولادته لا مانع عند العقل أن يلهمه الله شيئاً من كتابه المخلوق الموجود في السّماء"<sup>4</sup>.

- إبراز القدرات الخارقة للمولود: جاء في كتاب القزويني أنّ عليّاً (كرم الله وجهه) أتى به إلى الرّسول ﷺ قبل البعثة، "فلما رآه عليّ (كرم الله وجهه) جعل يهشّ ويضحك كأنّه ابن سنة، من حيث المشاعر والإدراك"<sup>5</sup>، وبعد أن أعلم النّبى ﷺ عليّاً (كرم الله وجهه) أنّه سيكون وزيره ووصيّه وناشر دينه، "سلم عليّ (كرم الله وجهه) على رسول الله ثمّ قرأ هذه الآيات: بسم الله الرّحمان الرّحيم. ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ إلى آخر الآيات. فقال رسول الله ﷺ: قد أفلحوا بك. وقرأ تمام الآيات إلى قوله ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفَرْدُونَ﴾<sup>6</sup>. وأورد محمّد أكبر حسين خبراً طويلاً فيه أنّ فاطمة قمّطت عليّاً (كرم الله وجهه) فبتر القماط، فكانت في كلّ مرّة تزيد قماطاً وكان المولود يبتره حتّى بلغت ستّة أقمطة جعلتها من الدّيباج لصلابته وقماطاً "من الأدم فتمطّى فيها فقطعها كلّها بإذن الله، ثمّ قال بعد ذلك: يا أمه لا تشدّي يدي فإني أحتاج أن أبصص لرّبّي بأصبعي"<sup>7</sup>.

- الرّبط بين الخوارق التي أتاها عليّ (كرم الله وجهه) أو التي أحاطت بمولده وبين كونه خليفة النّبى ﷺ ووصيّه: "فإذا أمكن أن يتكلّم عيسى (عليه السلام) في المهدي صبيّاً فما المانع أن يتكلّم عليّ (كرم الله وجهه) وهو طفل فإذا كان عيسى (عليه السلام) نبياً فعليّ (كرم الله وجهه) خليفة نبيّ ووصيّه وليس ذلك على الله بعزیز"<sup>8</sup>.

- إثبات حضور النّبى ﷺ لـ "مباركة" عليّ (كرم الله وجهه) مولوداً وإعلان إمارته في النّاس والرّبط بين ذلك وبين عقائد الشّيعيّة الاثني عشرية في الأئمة، فبعد أن تلا عليّ (كرم الله وجهه) سورة "المؤمنون"، قال

1- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد، ص 15-16.

2- المرجع نفسه، ص 15-16 وحسين، (محمّد أكبر)، سلوا الأئمة، ص 78-79.

3- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد، ص 18.

4- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 17.

6- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

7- حسين، (محمّد أكبر)، سلوا الأئمة، ص 80-81.

8- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد، ص 18.

النبي ﷺ: "أنت والله أميرهم تميزهم من علومك فيمتارون، وأنت والله دليلهم وبك يهتدون"<sup>1</sup>. وجاء في كتاب محمد أكبر حسين أن النبي ﷺ "وضع [...] لسانه في فيه فانفجرت منه اثنا عشرة عينا"<sup>2</sup>.

- إثبات حضور أبي طالب - وبعض بني هاشم كحمزة - وسروره بالمولود الجديد الذي حيّاه بتحيّة الإسلام: "فلما رآه أبو طالب سرّ وقال عليّ (كرّم الله وجهه): السّلام عليك يا أبا ورحمة الله وبركاته"<sup>3</sup>. ولا يقتصر دور أبي طالب على مجرّد الحضور، بل إنّه علم أنّ المولود سيكون له شأن<sup>4</sup>، لذلك "أذن [...] في النَّاس أذانا جامعا وقال: هلمّوا إلي وليمة ابني عليّ [...] ونحر ثلاثمائة [كذا] من الإبل وألف رأس من البقر والغنم، واتّخذ وليمة عظيمة وقال: معاشر النَّاس ألا من أراد من طعام عليّ ولدي فهلمّوا وطوفوا بالبيت سبعا سبعا، وادخلوا وسلّموا على ولدي عليّ، فإنّ الله شرّفه، ولفعل أبي طالب شرف يوم النّحر"<sup>5</sup>.  
ولا تكتفي الأخبار بذكر جوف الكعبة مكانا للولادة، بل جاء فيها أنّ الأمر تمّ "يوم الجمعة في الثالث عشر من شهر رجب"<sup>6</sup>.

إنّ الاختلافات بين ولادتي عليّ (كرّم الله وجهه) في السير السنّية والسير الشيعيّة كبيرة، فهي موضوع هامشيّ في كتب السنّة، ورد ذكره عاريا من التّفصيل. على العكس من ذلك، رأينا اهتماما مخصوصا بالولادة في السير الشيعيّة تجلّى في أخبار غزتها التّفصيل. وهي ليست مجرّد إضافات لوصف الحدث وإنّما لكلّ إضافة علاقة مباشرة بالعقائد الشيعيّة وبالمعارك الكلاميّة التي دارت بين الشيعة والسنّة. لذلك ليس غريبا أن نلاحظ الفروق نفسها في السير القديمة: لاحظنا أنّ جلّ المصادر السنّية القديمة لا تتوسّع في ذكر ولادة عليّ (كرّم الله وجهه)، فكثير من المصنّفات لا تذكرها أصلا لاسيّما في القرن الثالث زمن بداية تخصيص سير تخصّ الصحابة بعد أن كانت سيرهم تُعرض في سياق عرض سيرة النبي ﷺ<sup>7</sup>. وقد نظرنا في ما أمكننا

1- المصدر نفسه، ص 17.

2- حسين، (محمد أكبر)، سلوا الأئمّة، ص 80.

3- المصدر نفسه، ص 79.

4- المصدر نفسه، ص 80.

5- المصدر نفسه، ص 81.

6- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللحد، ص 18.

7- لم يذكر ابن سعد (ت 230هـ) شيئا حول ولادة عليّ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن حنبل (ت 241هـ) في كتابه حول الصحابة. انظر على التّوالي: ابن سعد، (محمد)، كتاب الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 1، 2001، ج 3، ص 17-38 وابن حنبل، (أحمد)، كتاب فضائل الصحابة، دار العلم للطباعة والنّشر، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 1983، ص 528-727. ورغم أنّ النسائيّ (ت 303هـ) جعل كتابا لعليّ بن أبي طالب خصّه فيه بفضائل كثيرة حتّى رماه ناس بالتّشيع، وقد يكون دفع حياته ثمنا لذلك، فإنّه لم يذكر شيئا عن ولادته. انظر: النسائيّ، (أحمد بن شعيب)، خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، مكتبة المعلا، الكويت، ط 1، 1986. وقد ورد في كتاب تذكرة الحفّاظ أقوال في موت النسائيّ جاء في بعضها أنّه قُتل بكتابه في عليّ: "قال الدّراقطني كان ابن الحدّاد أبو بكر الشافعيّ كثير الحديث ولم يحدث عن غير النسائيّ وقال: رضيت به حجة بيني وبين الله. قال وأبو عبد الله بن منده عن حمزة العقبيّ المصريّ وغيره أنّ النسائيّ خرج من مصر في آخر عمره إلى دمشق فسئل بها عن معاوية وما جاء في فضائله، قال ألا يرضى رأسا برأس حتّى يفضل؟ قال فما زالوا يدفعونه في خصيبه حتى أخرج من المسجد، ثمّ حمل إلى مكّة وتوفّي بها. كذا في الرواية إلى مكّة والصّواب إلى الرّملة". انظر: الدّهبي، (شمس الدّين محمد)، كتاب تذكرة الحفّاظ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ص 700-701.

من الكتب السنّية إلى حدود القرن السادس فلم نجد غير خبر واحد في كتاب ابن المغازلي<sup>1</sup>، رغم أنّ ما كتّب السنّة حول عليّ (كرّم الله وجهه) بعد القرن الرابع فيه توسّع فيه فضائله<sup>2</sup>. وهو ما يفيد أنّ الولادة من المواضيع الخطيرة في الفكر الإسلاميّ لذلك يحذّر المصنّفون عند ذكرها.

تعتبر ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) من أهمّ الفضائل الخلافية بين السنّة والشّيعة<sup>3</sup>، ونؤكّد في هذا المضمّار أنّ الخلافات في الفضائل ليست عفوية، بل إنّها محسوبة بعناية، ذلك أنّ سيرة عليّ (كرّم الله وجهه)، وسير غيره، لم تكتب "وحدها"، وإنّما كتبت كلّ سيرة باستحضار السّير الأخرى في سياق صراع مركّب بين الفرق الإسلاميّة يتراوح بين صناعة الأخبار والحرب. ولمّا كانت الولادة حدثا بارز الأهميّة في الثّقافة الإسلاميّة خصوصا وفي الثّقافة الإنسانيّة عموما، فإنّ المصنّفين القدامى من السنّة كانوا حذرين في نسبة الولادة "المقدّسة" إلى الرّموز الإسلاميّة، على عكس الشّيعة الذين توسّعوا في وصفها.

غرست الأخبار ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) في المقدّس، وذلك عبر تحديد مكانها وزمانها والشّهود عليها واستحضار النبيّ ﷺ لتحنيك المولود.

إنّ اختيار الكعبة مكانا لولادة عليّ (كرّم الله وجهه) مقصود لغرس الحدث في المقدّس ذلك أنّها في المتخيّل الإسلاميّ أقدس الأماكن على الأرض، وهي أوّل ما خلق، خلقها الله قبل "أن يخلق [...] السّماوات والأرضين بأربعين سنة ومنها دحيت الأرض"<sup>4</sup>، وقد خلق الله "موضع [...] البيت قبل أن يخلق شيئا من الأرض بألفي سنة

1- جاء في الخبر: "أخبرنا أبو طاهر محمّد بن عليّ بن البيّح قال: أخبرنا أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن عبد الله بن خالد الكاتب قال: حدّثنا أحمد بن جعفر بن محمّد بن سلم الختليّ قال: حدّثني عمرو بن أحمد بن روح السّاجي، حدّثني أبو طاهر يحيى بن الحسن العلويّ قال: حدّثني محمّد بن سعيد الدارميّ، حدّثنا موسى بن جعفر عن أبيه، عن محمّد بن عليّ، عن أبيه عليّ بن الحسين قال: كنت جالسا مع أبي ونحن زائرّون قبر جدنا (عليه السّلام) وهناك نسوان كثيرة، إذ أقبلت امرأة منهنّ فقالت: من أنت يرحمك الله؟ قالت أنا زيدة بن قريبة بن العجلان من بني ساعدة، فقلت لها: فهل عندك شيء تحدّثينا؟ فقالت: إيه والله، حدّثني أمي أم عمارة بنت عبادة بن نضلة بن مالك بن العجلان السّاعديّ أنّها كانت ذات يوم في نساء من العرب، إذ أقبل أبو طالب كئيبا حزينا، فقلت له: ما شأنك يا أبا طالب؟ قال: إنّ فاطمة بنت أسد في شدّة المخاض، ثمّ وضع بيده على وجهه. فبينما هو كذلك، إذ حضر محمّد (صلّى الله عليه وسلم) فقال له: ما شأنك يا عمّ؟ فقال: إنّ فاطمة بنت أسد تشتكى المخاض، فأخذ بيده وجاء وهي معه، فجاء بها إلى الكعبة فأجلسها في الكعبة، ثمّ قال: اجلسي على اسم الله قال: فطلقت طلقه فولدت غلاما مسرورا نظيفا منظّفا، لم أر كحسن وجهه، فسماه أبو طالب عليّا، وحمله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم حتّى أذاه إلى منزلها. قال عليّ بن الحسن (عليهما السّلام): فوالله ما سمعت بشيء من هذا قطّ إلا وهذا أحسن منه". راجع: ابن المغازلي، (عليّ بن الحسن)، مناقب الإمام عليّ عليه السّلام، دار الأضواء للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2003، ص ص58-59.

2- بعد سيطرة البويهيين على الحكم العبّاسي كثر الكلام في فضائل عليّ، ويبدو أنّ ذلك أفضى إلى فشوّ أخبار جديدة كثيرة ظهرت في المصنّفات الشيعيّة خاصّة، وتسرب بعضها إلى المصنّفات السنّية، انظر مثلا تخصيص ابن عساكر (ت571هـ) الجزء الثّاني والأربعين من تفسيره لفضائل عليّ: ابن عساكر، (عليّ بن الحسن)، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1996، ج42.

3- يميل جلّ الدارسين إلى اعتبار الفوارق بين صورة عليّ عند السنّة والشّيعة في الكتب القديمة كبيرة. لكن بالنظر فيها تبين لنا أنّ الخلافات لا تشمل كلّ الفضائل المنسوبة إليه، بل تظهر الفوارق في بعض الفضائل أكثر من غيرها لاسيّما إذا كانت وثيقة الصّلة بالعقائد في النّبوة والإمامة والصّحبة خصوصا. كما ننوّبه إلى أنّ مواقف المصنّفين الشيعيّة -من الاثني عشرية تحديدا- يمكن وصفها بـ "التّجانس" على عكس مواقف المصنّفين السنّة التي تميل نحو الاضطراب لاسيّما بعد القرن الرابع.

4- الأزرق، (محمّد)، أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار، دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ج1، ص31.

وإنّ قواعده لفي الأرض السابعة<sup>1</sup>، وهي "خير بلدة على وجه الأرض وأحبّها إلى الله"<sup>2</sup>، كما أنّها مقبرة الأنبياء، حولها ثلاثمائة من قبور الأنبياء كإسماعيل ونوح وهود وشعيب وصالح<sup>3</sup>، وليست العبادة فيها كالعبادة في غيرها من بقاع الأرض، ذلك أنّ من حجّ إليها ولم يرفث ولم يفسق "خرج من ذنوبه كيوم خلقته أمّه"<sup>4</sup>، وهي أرض الشفاعة<sup>5</sup> من مات فيها يُبعث من الأمنين<sup>6</sup>.

ليست الأماكن في الفكر الديني والأسطوري متجانسة من حيث قيمتها، بل يُنظر إليها نظرة تراتبية، وذلك نموذج أصليّ (Archétype) حسب ميرسيا إلياد<sup>7</sup> (Mireca Eliade) الذي يرى في السياق عينه أنّ فكرة البيت الذي يتمركز في وسط العالم لإسكان المقدّس استعادة لفكرة الجبل الكونيّ القديمة<sup>8</sup>، وهي فكرة فاشية في الجماعات البشرية قديمها وحديثها، لذلك يظنّ أتباع كلّ ديانة أنّ معبدهم مركز الأرض<sup>9</sup>.

ولا يقلّ زمان ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) قدسيّة عن مكانها، فقد ورد في الأخبار التي سبق أن قدّمنا أنّه ولد يوم الجمعة، وهو أفضل الأيام في المتخيّل الإسلاميّ، ذلك أنّه يوم خلق آدم ويوم إدخاله الجنّة ويوم قيام الساعة. جاء في صحيح مسلم: "خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه أدخل الجنّة وفيه أخرج منها ولا تقوم الساعة إلّا يوم الجمعة"<sup>10</sup>.

إنّ الرّبط بين مكان ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) وزمانها<sup>11</sup> يفضي إلى تبين دلالات تقديسيّة تأسيسية، فالمكان يمثّل مركز القداسة في الأرض، ويمثّل الزّمان منطلقاً لأحداث كبرى في الوجود الإنسانيّ، وهو ما يفيد أنّ ولادة عليّ (كرّم الله وجهه) تبشّر بتأسيس فترة مقدّسة جديدة، وذلك ينسجم مع العقائد الشيعيّة التي تعتبر أنّ الصّلة بين السّماء والإنسان لم تنته بموت النّبيّ ﷺ وانقطاع الوحي، بل تواصلت، ذلك أنّ انغلاق دور النّبوة متبوع بفتح دور الولاية الذي لن ينغلق إلّا بقيام القائم معلنا نهاية الدّنيا. وذلك ما يجعلنا نقدر أنّ أخبار الولادة المقدّسة صيغت في سياق التّنظير للإمامة في القرن الثالث.

يعزّز الشّهود الذين حضروا الولادة عظيمة الحدث وقدسيّته، فالنّبيّ محمّد ﷺ يمثّل مركز الديانة الإسلاميّة، ورغم اختلاف الفرق الإسلاميّة في مسائل كثيرة فيها ما يخصّ الدّات الإلهيّة، فإنّ اختلافهم في

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- البصري، (الحسن)، فضائل مكة والسكن فيها، مكتبة الفلاح، الكويت، 1980، ص 18.

3- المصدر نفسه، ص 20.

4- المصدر نفسه، ص 35.

5- المصدر نفسه، ص 36.

6- المصدر نفسه، ص 39.

7- Eliade, (Mircea), *Images et symboles*, Éditions Gallimard, Paris, 1952, p. 52.

8- «Montagne cosmique», Ibid, p. 53.

9- للتّوسّع في رمزيّة الكعبة انظر:

Chebel, (Malek), *L'imaginaire arabo-musulman*, Presses universitaires de France, Paris, 1993, pp. 189-191.

10- القشيريّ، (مسلم بن الحجاج)، صحيح مسلم، دار طيبة، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 1، 2006، ص 380.

11- للتّوسّع في رمزيّة يوم الجمعة عند المسلمين انظر:

Chebel, (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Éditions Albin Michel, Paris, 1995, pp. 227-228.

النبي ﷺ يبقى محدودا مقارنة بالاختلافات الأخرى. زد على ذلك حضور مريم بنت عمران وآسيا بنت مزاحم، أم عيسى و "أم" موسى "الثانية" عند المسلمين، والمعنى هنا مفهوم: إنه المقارنة بين النبوة والولاية، والإعلان عن انغلاق زمن الأولى واستمرار الثانية. ونشير في هذا المضممار إلى أنّ السكوت عن ولادة عليّ (كرم الله وجهه) في المصادر السنّية لا يخلو من الجدل، ذلك أنه شكل من أشكال نزع القداسة عنها، وهو ما يفيد أنّ الجدل لا يكون بذكر الفضائل وحدها، بل إنّ السكوت بدوره يعبر عن مواقف جدالية.

يعتبر حضور أبي طالب في الخبر شكلا آخر من أشكال الجدل ذلك أنّ إيمانه من أهمّ المسائل الخلافية بين السنّة والشيعة<sup>1</sup>. يتبين هذا الأمر بالنظر في الكتب السنّية والشيعة القديمة، فقد لاحظنا فيها التزوع ذاته: تكفر السنّة أبا طالب دون أن تنفي فضله في كفالة الرسول ﷺ<sup>2</sup>، وتصرّ الشيعة على إسلامه وتنفي إمكانية استمرار الرسالة لولاه<sup>3</sup>.

مهما يكن من أمر ولادة عليّ (كرم الله وجهه) يجدر التنبيه إلى أنّ للولادة أهمية مخصوصة في السير المشحونة بالمقدّس، وعادة ما تُسبق بالتبشير عن طريق الرؤى<sup>4</sup>. يرى توفيق فهدي في هذا الصدد أنّ رؤى البشارات تندرج ضمن ما يسمّيه "رؤى التور"، كرؤى الصعود إلى السماء، ورؤى النجوم، وهي تنتهي إلى ما يسمّيه "التقليد القديم"<sup>5</sup>. وعادة ما تنبئ بولادة رجل عظيم أو مجيئه<sup>6</sup>. وبالنظر في كتب التراث الساميّ عموما والعربيّ خصوصا يتأكد هذا الأمر، فأخبار الرؤى التي تسبق الولادة كثيرة جدًا لا يحصيها عدّ، والأهمّ هو ورودها في مختلف الكتب التراثية، كالتوراة والأنجيل والقرآن والحديث وعلوم القرآن والتفسير والفقهاء والبلدان والتاريخ والطبقات والأدب<sup>7</sup>.

- 1- يبدو الخلاف في ظاهره محصورا في شخص أبي طالب وفي إيمانه وكفره، لكن في الحقيقة المعركة تخصّ إمامة عليّ ابنه، فالقول بكفر أبي طالب يبطلها من أساسها: فكيف يكون الإمام من صلب رجل كافر لاسيما أنّ الشيعة تمدّ الإمامة إلى ما قبل نبوة محمّد؟ ذلك ما يفسّر إلحاح الشيعة على إيمان أبي طالب وتأليف عشرات الكتب في الموضوع وتكفير من يكفّره. انظر: الشيخ المفيد، (محمّد بن محمّد)، إيمان أبي طالب، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، إيران، ط2، 1993، ص ص4، 13-15.
- 2- يرى هشام جعيط أنّ رواية ابن إسحاق ضحمت الدور الذي لعبه أبو طالب في حياة الرسول. انظر: جعيط، (هشام)، تاريخية الدعوة في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص ص220-223.
- 3- الأخبار في هذا المعنى كثيرة جدًا من أعمقها دلالة خبر ورد في كتاب ابن شهر آشوب جاء فيه أنّ النبيّ ولد محروما من اللبن، فألقاه أبو طالب على ثديه فأنزل الله فيه لبنا فوضع منه النبيّ حتّى جاءت حليلة: "كافي الكليني، الصادق عليه السلام: لبنا ولد النبيّ صلى الله عليه وسلّم مكث أيا ما ليس له لبن، فألقاه أبو طالب على ثدي نفسه فأنزل الله فيه لبنا، فوضع منه أيا ما حتّى وقع أبو طالب على حليلة فدفعه إليها". ابن شهر آشوب، (محمّد بن عليّ)، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1991، ص59.
- 4- للتوسع في الرؤى التي بشرت بميلاد عليّ بن أبي طالب انظر: ابن شهر آشوب، (محمّد بن عليّ)، مناقب آل أبي طالب، ج2، ص ص287-288.
- 5- فهدي، (توفيق)، الكهانة العربية قبل الإسلام، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دت، ص183.
- 6- المصدر نفسه، ص ص183-184.
- 7- شملت رؤى الولادة رموز الدّين والقتال السياسة والفقهاء واللغة وغير ذلك كثير. للتوسع انظر: شميل، (أنا ماري)، أحلام الخليفة الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، تر: حسام الدين جمال ومحي الدين جمال بدر وحارس فهمي شومان ومحمّد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، ألمانيا-بغداد، ط1، 2005، ص ص201-203 وفهد، (توفيق)، الكهانة العربية قبل الإسلام، ص175-263.

استنادا إلى هذا التحليل يمكن اعتبار أخبار الولادة المقدّسة إخبارا بما سيأتي في التّاريخ الإسلاميّ، فهي إذن إعلان عن مجي الوصيّ، لكن ينبغي التّنبية إلى أنّ هذا الإعلان جاء في شكل قراءة بعديّة للتّاريخ. وهي قراءة مذهبيّة تحديدا ترى أنّ الولادة المقدّسة تمثّل تحوّلًا جذريًا في التّاريخ الإسلاميّ، إنّها ولادة الوصيّ الذي سيستمرّ من خلاله الوحي بعد موت النبيّ ﷺ<sup>1</sup>.

لا يقتصر التّوظيف المذهبيّ على الولادة فحسب، بل إنّ الفترة التي تمتدّ بين ضرب عليّ (كرّم الله وجهه) وموته من أكثر الفترات التي تمّ بناؤها من الفرقتين وتوظيفها في المعارك الكلاميّة. ونظرا إلى قصر الحيز المخصّص لهذه الفترة رأينا التّركيز على الوصيّة التي نطق بها عليّ (كرّم الله وجهه) عند الفرقتين.

### 3- في الوصيّة والخوارق التي صحبت الموت:

رغم تخصيص قسم في كلّ من كتابي خالد محمّد خالد وعلي الصّلابي لمقتل عليّ (كرّم الله وجهه)، ورغم اختلاف المؤلّفين في كميّة الاعتقال<sup>2</sup>، فإنّ ما يلفت الانتباه فيهما هو اتّفاقهما في طبيعة الوصيّة التي صدرت عن عليّ (كرّم الله وجهه) وهو يحتضر. وهي وصيّة تبدو خالية من المضامين السياسيّة، لكنّها ليست كذلك في الحقيقة.

تمّ التّركيز في الكتابين على ما نطق به عليّ (كرّم الله وجهه) في الفترة الممتدّة بين الضّربة وإسلام الرّوح. وقد لاحظنا فيهما تأكيدا ونفيا. يشمل التّأكيد المعاني الأخلاقيّة والدينيّة في الوصيّة مهما يكن اختلاف الصّيغ التي وردت فيها: تمّ التّركيز في كتاب خالد محمّد خالد على دعوة عليّ (كرّم الله وجهه) إلى حفظ الصّلاة<sup>3</sup>، وإلى تجنّب الثّار من ابن ملجم: "أحسنوا نزوله... وأكرموا مثواه. فإنّ أعش فأنا أولى بدمه قصاصا أو عفوا.. وإن أمت فالحقوه بي أخاصمه عند ربّ العالمين ولا تقتلوا بي سواه إنّ الله لا يحبّ المعتدين"<sup>4</sup>. زد على ذلك الدّعوة إلى الاعتصام بحبل الله ونبذ الفرقة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر<sup>5</sup>، مع التّأكيد أنّ أصحاب عليّ (كرّم الله وجهه) وفدوا عليه يسألونه أن يستخلف الحسن عليهم فأجاب: "لا أمركم ولا أنهاركم،

1- استمرار الوحي من أهم المقالات المؤسّسة لعقائد الاثني عشرية، لكن يثير ذلك إحراجات لا تخفى في الكتب الشيعيّة القديمة والحديثة في مسألة الفرق بين النّبوة والإمامة. للتوسّع انظر: الصّقّار، (محمّد بن الحسن بن فروخ)، بصائر الدّرجات في فضائل آل محمّد عليهم السّلام، عطر عترت، قم المقدّسة، إيران، دت، ج3، ص179، 183، والكليني، (محمّد بن يعقوب)، أصول الكافي، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ج1، ص102، وابن عبد الجليل، (المنصف)، الفرقة الهامشيّة في الإسلام، مركز النّشر الجامعي بتونس، تونس، ط1، 2001، ص307 وكوربان، (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، تر: نصير مروّة وحسن قبسي، عويدات للنّشر والطّباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص111.

2- لاحظنا في كتاب خالد محمّد خالد سعيا إلى تبسيط الحادثة وتجاوز تضارب الأخبار الذي ظهر في المصادر القديمة فاعتبر الحدث "من أيسر الأعمال"، في المقابل أبدى علي الصّلابي شكوكا في رواية القتل. انظر: (خالد محمّد)، خالد، في رحاب عليّ، ص 180-181 والصّلابي، (عليّ)، عليّ بن أبي طالب شخصيّة وعصره، ص772-774.

3- خالد محمّد، (خالد)، في رحاب عليّ، ص 184.

4- المصدر نفسه، ص184-185.

5- المصدر نفسه، ص186.



أنتم أبصر"<sup>1</sup>. وحين ألحوا عليه وذكروه بقاء الله دون أن يستخلف عليهم أجابهم: "أقول له: تركتهم دون أن أستخلف عليهم. كما ترك رسولك المسلمين دون أن يستخلف عليهم"<sup>2</sup>.

لا مرأ في أن المساحة المخصّصة لمقتل عليّ (كرم الله وجهه) أكبر في كتاب علي الصّلابي أكبر، لكن ذلك لا ينفي التقاء الكتّابين التقاءً كاملاً في التّركيز على البعدين الأخلاقي والتّعبديّ في الوصيّة، وعلى وحدة الصّف<sup>3</sup>، فضلاً عن الإلحاح على أنّ عليّاً (كرم الله وجهه) لم يستخلف أحداً، فبعد أن أورد علي الصّلابي الوصيّة، أثبت أنّ عليّاً (كرم الله وجهه) "لم ينطق إلّا (بلا إله إلّا الله) حتّى قبض"<sup>4</sup>.

تختلف وصيّة عليّ (كرم الله وجهه) قبيل موته في المصنّفات الشّيعيّة اختلافاً جذريّاً، ويمكن القول على وجه الإجمال إنّها نقيض الوصيّة الواردة في السّير السّنيّة في جوانب جوهريّة. ويمكن بنظرة تأليفيّة حصر الاختلافات في ما يلي:

• تأكيد حضور كلّ أبناء عليّ (كرم الله وجهه) عوضاً عن ذكر الحسن والحسين وابن الحنفية وزينب فحسب في جلّ الروايات السّنيّة: "ثمّ نادى أبناءه كلّهم بأسمائهم واحداً بعد واحد وجعل يودّعهم وهم يبكون"<sup>5</sup>.

• تجريم خصوم عليّ (كرم الله وجهه) والدّعاء عليهم بطلب من الرّسول ﷺ في رؤيا لعليّ (كرم الله وجهه) على خلاف السّير السّنيّة التي يبدو فيها ميل إلى جمع الشّتات رغم الاعتراف بشناعة الجرم<sup>6</sup>: "يا بنيّ [عليّ]

1- المصدر نفسه، ص 185.

2- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

3- ورد في الوصيّة التي أوردها علي الصّلابي لعليّ لِمَا حضرته الوفاة: "بسم الله الرّحمان الرّحيم، هذا ما أوصى به عليّ بن أبي طالب، أوصى أنّه يشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمّداً عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّ ولو كره المشركون. ثمّ إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت وأنا من المسلمين، ثمّ أوصيك يا حسن وجميع ولدي وأهلي بتقوى الله ربّكم، ولا تموتنّ إلّا وأنتم مسلمون، واعتصموا بحبل الله جميعاً، ولا تفرّقوا، فإنّي سمعت أبا القاسم يقول: إنّ صلاح ذات البين أفضل من عمّة الصّلاة والصّيام، انظروا إلى ذوي أرحامكم فصلوهم يهون الله عليكم الحساب، والله في الأيتام، فلا تعنوا أفواههم، ولا يضيعنّ حضرتكم، والله الله في جيرانكم فإنّهم وصيّة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ما زال يوصي به حتّى ظننت أنّه سيورثه، والله الله في القرآن، فلا يسبقنّكم إلى العمل به غيركم، والله الله في الصّلاة، فإنّها عمود دينكم. والله الله في بيت ربّكم فلا تخلّوه ما بقيتم، فإنّه إن ترك لم يناظر، والله الله في الجهاد في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم، والله الله في الزّكاة، فإنّها تطفئ غضب الرّبّ، والله الله في ذمّة نبيّكم، فلا يظلمنّ بين أظهركم، والله الله في أصحاب نبيّكم، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أوصى بهم، والله الله في الفقراء والمساكين، فأشركوهم في معاشكم، والله الله في ما ملكت أيما نكم، الصّلاة الصّلاة لا تخافنّ في الله لومة لائم، يكفيكم من أرادكم وبغي عليكم، وقولوا للنّاس حسناً كما أمركم الله، ولا تتركوا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فيؤلّى الأمر أشراركم ثمّ تدعون فلا يستجاب لكم، وعليكم بالتّواصل والتّبادل، وإياكم والتّدابير والتّقاطع والتّفرّق، وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثمّ والعدوان، واتّقوا الله إنّ الله شديد العقاب، حفظكم الله من أهل بيت، وحفظ فيكم نبيّكم. أستودعكم الله، وأقرأ عليكم السّلام ورحمة الله". الصّلابي، (عليّ)، عليّ بن أبي طالب شخصيّة وعصره، ص 776.

4- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

5- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى النّحد، ص 339-340.

6- "وابن ملجم عند الرّوافض أشقى الخلق في الآخرة، وهو عندنا أهل السّنة ممّن نرجو له النّار، ونجوز أن يتجاوز الله عنه، لا كما يقول الخوارج والرّوافض فيه، وحكمه حكم قاتل عثمان وقاتل الزّبير، وقاتل طلحة، وقاتل سعيد بن جبير، وقاتل عمّار وقاتل

(كرّم الله وجهه) يخاطب الحسن] إنّي رأيت جدّك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في منامي قبل هذه الكائنة بليلة فشكوت إليه ما أنا فيه من التذلل والأذى من هذه الأمة فقال لي: ادع عليهم فقلت: اللهمّ أبدلهم بي شرّاً ممّي وأبدلني خيراً منهم. فقال لي رسول الله: قد استجاب الله دعائك، سينقلك إلينا بعد ثلاث<sup>1</sup>.

• التمييز الواضح بين أبناء عليّ (كرّم الله وجهه) من فاطمة وبين بقيّة بنيّه: عليّ (كرّم الله وجهه) مخاطباً الحسن والحسين ثم بقيّة بنيّه: "يا أبا محمّد أوصيك ويا أبا عبد الله خيراً، فأنتما ممّي وأنا منكما، ثمّ التفت إلى أولاده الذين من غير فاطمة عليها السّلام وأوصاهم أن لا يخالفوا أولاد فاطمة يعني الحسن والحسين<sup>2</sup>.

• استحضار موت النّبّي ﷺ في سياق الأخبار وتوريث الحسن فالحسين فبقيّة الأئمّة عند الاثني عشرية ما أورث النّبّي ﷺ عليّاً (كرّم الله وجهه) وشهود كلّ أولاد عليّ ذلك: "روى الصدوق في الفقيه عن سليم بن قيس الهلاليّ قال: شهدت وصيّة عليّ بن أبي طالب عليه السّلام حين أوصى إلى ابنه الحسن وأشهد على وصيّة الحسين عليه السّلام ومحمّد وجميع ولده ورؤساء أهل بيته وشيعته ثمّ دفع إليه الكتب والسّلاح<sup>3</sup>. وجاء في بقيّة الخبر أنّه على كلّ إمام أن يدفع الكتب والسّلاح إلى من خلفه<sup>4</sup>.

• تحذير الحسن والحسين من فتن ستأتي بعد موته: "[...] يا أبا محمّد ويا أبا عبد الله كآتي بكما وقد خرجت عليكما من بعدي الفتن من ههنا وههنا فاصبروا حتّى يحكم الله وهو خير الحاكمين<sup>5</sup>.

• لا تكتفي أخبار الموت بذكر ملابسات الاغتياال والوصيّة، بل توسّعت في ذكر "الطقوس" التي ينبغي أن تصحب دفن الإمام، وفي إبراز أثر موت عليّ (كرّم الله وجهه) في الكون: يقول خبر عن ابن الحنفية إنّ عليّاً كلّف الحسن بأن يغسله ويكفنه ويحنّطه ببقيّة حنوط جدّه محمّد النّبّي ﷺ، ثمّ يضعه على سريره من دون يَشِيلُهُ أحد أو يتقدّم عليه، فإذا تحرّك مقدّم السرير فإنّ على النّاس أن يَشِيلُوا مؤخّره وأن يتبعوه حتّى يستقرّ مقدّمه، فذلك موضع الدفن. ولا يحلّ حينها لغير الحسن والقائم الذي سيأتي آخر الزّمان ليقيم اعوجاج الحقّ أن يتقدّم للصلاة عليه ثمّ يكبر سبعا. فإذا أتمّ الحسن الصلاة فإنّ عليه أن ينحّي السرير عن موضعه وأن يكشف التراب عنه ليجد قبراً محفوراً ولحداً مثقوباً وساجة منقوبة يُضجع عليّاً (كرّم الله وجهه) فيها، فإذا أتمّ كلّ ذلك وأراد الخروج فعليه أن يتفقده حينها سيدرك أنّه التحق بقبر النّبّي ﷺ لأنّ الله يجمع بين النّبّي والوصي وإن دفنا مفترقين، ثمّ يعاد كلاهما إلى قبره. وفي الختام يأمر عليّ الحسن: "أشرج اللّبن وأهل عليّ التراب ثمّ غيّب قبري<sup>6</sup>". وجاء في كتاب القزويني كذلك أنّ يوم موت عليّ كيوم موت الرّسول ﷺ، فقد سمع النّاس أصواتاً وتسبيحاً في الهواء، ولمّا كان الحسن يغسل الإمام لم يكن يقلّبه، بل

خارجة، وقاتل الحسين، فكلّ هؤلاء نبراً منهم ونبغضهم في الله، ونكل أمورهم إلى الله عزّ وجلّ". الصّلابي، (عليّ)، عليّ بن أبي طالب شخصيته وعصره، ص 778.

1- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهدي إلى اللّحد، ص 340.

2- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 341.

4- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 343.

6- المصدر نفسه، ص 340-341.

تكفلت الملائكة بذلك، أما السرير الذي ارتفع مقدّمه ولا يرى حامله، فقد رفعه جبريل وميكائيل، "فما مرّ بشيء على وجه الأرض إلا انحنى له"<sup>1</sup>. وحين وصل السرير إلى الموضع الموعود وُضع مقدّمه، وكشف الحسن التراب فإذا هو "بقبر مقبور ولحد مشقوق وساجة منقورة مكتوب عليها: هذا ما ادّخره نوح النّبّي للعبد الصّالح الطّاهر بن المطهر"<sup>2</sup>. ولما أراد النّاس إنزال عليّ (كرّم الله وجهه) في الحفرة، "سمعوا هاتفا يقول: أنزلوه إلى التّربة الطّاهرة فقد اشتاق الحبيب إلى الحبيب، فدهش النّاس من سماع الهتاف، وانتهى الدّفن قبل الفجر، وأخفوا قبره كما أوصى به، لأنّه عليه السّلام كان يعلم من عداوة الخوارج والأعداء له"<sup>3</sup>. وما زال القبر مخفيًا عن النّاس لا يعلم موضعه إلا أولاد الإمام وخاصّة الشيعة - في قول القزويني - حتى عهد هارون الرّشيد: خرج ناس من الكوفة يتصيّدون مع الرّشيد، فلما بلغوا الغريّ، رأوا ظبيات، فأرسلوا إليها الصّقور والكلاب، فلجأت إلى أكمة عجزت الكلاب والصّقور عن أن تقرّبها ثلاثا، فتحيّر هارون وأرسل في طلب النّاس فأبى بشيخ من بني أسد فسأله عن أمر الأكمة فاشترط الأمان فأمنه فقال: "حدّثني أبي عن أبيه أنّهم كانوا يقولون: هذه الأكمة قبر عليّ بن أبي طالب عليه السّلام جعلها الله حرما لا يأوي إليها أحد إلا أمن"<sup>4</sup>. فلما علم الرّشيد بأمر الأكمة توضّأ وصلى عندها "وتمرّغ عليها وجعل يبكي، وأمر ببناء القبّة على القبر، ومنذ ذلك اليوم لم يزل البناء في تطوّر وهو الآن صرح بديع متلألئ"<sup>5</sup>.

إنّ الوصيّة موضوع أساس في سير عليّ (كرّم الله وجهه) الحديثة، سواء أكانت سنّيّة أم شيعة. وبالتّظر في ما ورد في المصادر القديمة، السنّيّة خاصّة، يبدو لنا الاختلاف جليًا لاسيما في الكتب الأولى، فلا ذكر لوصيّة لعليّ (كرّم الله وجهه) في طبقات ابن سعد<sup>6</sup>، وفي كتاب فضائل الصّحابة لأحمد بن حنبل<sup>7</sup>، وفي كتاب الخصائص للنّسائي<sup>8</sup>. ورغم أنّ ابن المغازلي (ت483هـ؟) توسّع في فضائله بذكر ما أنكر غيره من السنّة، فإنّه لم يذكر شيئا من وصايا عليّ (كرّم الله وجهه)، ولم يتوسّع في ملابسات قتله<sup>9</sup>. على العكس من ذلك رأينا في كتاب ابن عسّاكر (ت571هـ) توسّعا في إيراد أخبار تثبت أنّ أصحاب عليّ (كرّم الله وجهه) عرضوا عليه أن يستخلف، فرفض عملا بسنّة النّبّي<sup>10</sup>. وكذلك الأمر في كتاب الخوارزمي، فقد أورد صاحبه

1- المصدر نفسه، ص 344.

2- المصدر نفسه، ص 345.

3- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 346.

5- المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

6- انظر الجزء المخصّص لترجمة عليّ بن أبي طالب، ابن سعد، (محمّد)، كتاب الطبقات الكبير، ج3، ص 17-38.

7- انظر الجزء المخصّص لفضائل عليّ: ابن حنبل، (أحمد)، كتاب فضائل الصّحابة، ص 528-727.

8- لم يذكر النّسائي شيئا في موت عليّ وما حفّ به من المواضيع باستثناء خبر بنيّ فيه النّبّي عليّا أنّ أشقى النّاس "أحيمر ثمود الذي عقر النّاقة، والذي يضربك على هذه - ووضع يده على قرنه- حتّى يبلّ منها هذه - وأخذ بلحيته". النّسائي، (أحمد بن شعيب)، خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، ص 163.

9- ابن المغازلي، (عليّ بن محمّد)، مناقب الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السّلام، ص 61-64.

10- أورد ابن عسّاكر أخبارا كثيرة في رفض عليّ الوصيّة، اخترنا منها الخبر التالي: "[...] عن عبد الله بن سبع قال: سمعت عليّا يقول: لتخضبنّ هذه من هذه، قالوا يا أمير المؤمنين، أخبرنا به، والله لنبيّرنّ عترته، قال: أنشد الله أن يقتل بي غير قاتلي، قالوا: استخلف علينا، قال: لا، أدعكم إلى ما ودعكم رسول الله صلى الله عليه وسلّم، قالوا: فما تقول لرّبك؟ قالوا: أقول: اللهم ربّ تركتني فيهم ما

خبراً يرفض فيه عليّ (كرّم الله وجهه) أن يستخلف: "وذكروا أنّ جندب بن عبد الله دخل على عليّ عليه السلام يسأله فقال: يا أمير المؤمنين، إن فقدناك - فلا نفدك - فنبايع الحسن؟ قال: لا أمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر، قال فزد فدعا حسنا وحسينا"<sup>1</sup>. يقول ما بقي من الخبر إنّ عليّاً (كرّم الله وجهه) دعا ابنيه إلى رعاية أخيهما محمّد، ودعا هذا إلى توقيف أخويه. ثمّ تحوّل إلى وصايا ذات مضامين حكميّة ودينيّة وأخلاقيّة، كالّدعوة إلى الإعراض عن الدّنيا، وقول الحقّ ورحمة اليتيم ونصرة المظلوم والصّلاة والزّكاة والعمل بكتاب الله وكظم الغيظ وصلّة الرّحم والحلم عن الجاهل والتّفقّه في الدّين<sup>2</sup>.

لا مرأ عندنا في أنّ الوصايا المنسوبة إلى عليّ (كرّم الله وجهه) في السير الشيعيّة والسنّية فيها اختلاف كبير، وقد لاحظنا بالنّظر في المصادر القديمة أنّ هذا الاختلاف ليس جديداً، بل هو اختلاف موروث، يبدو لنا أنّه تدعّم بعد القرن الرّابع، فقد سبق أن بيّنا أنّ ما أطلّعنا عليه من مصادر القرن الثّالث لا يثير قضية وصايا عليّ (كرّم الله وجهه). ويعني ذلك في تقديرنا أنّ النّظر في الأيام الأخيرة لعليّ (كرّم الله وجهه) جاء في سياق التّنظير للعقائد. وليس المقصود هنا العقائد الشيعيّة فحسب، فالأخبار السنّية التي يرفض فيها عليّ (كرّم الله وجهه) الاستخلاف لتبدو خالية من المضامين السياسيّة، ليست بعيدة عن السياسيّة في الحقيقة، ذلك أنّها تنسجم تماماً مع العقائد السنّية في الشورى.

ورد في الأحكام السلطانيّة أنّ الإمامة "تتعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل الحلّ والعقد، والثّاني بعهد الإمام من قبل"<sup>3</sup>. هذا القول يمثّل مذهب السنّة في الإمامة، وهو قول يستبطن إضفاء الشريعيّة على الخلافة العبّاسيّة في زمن المؤلّف، والأهمّ هو إضفاء الشريعيّة على خلافة أبي بكر ومن تلاه إلى عهد عليّ (كرّم الله وجهه)، ولا يخفى ما في ذلك من محاورة للشّيعية التي ترى أنّ عليّاً (كرّم الله وجهه) كان أولى ممّن سبقه من المغتصبين. ولا يختلف تحديد الشّروط التي ينبغي أن تتوفّر في الإمام من حيث مجادلة الشّيعية، فقد وضع الماورديّ (ت450هـ) سبعة شروط وهي: العدالة والعلم وسلامة الحواسّ وسلامة الأعضاء والرأي والشّجاعة والنّسب القرشي<sup>4</sup>. وهذا قول يخالف تماماً قول الشّيعية في الإمامة، فهي ترى أنّ النّبّيّ ﷺ أوصى قبل الموت: إنّ "الله تعالى لما بعث رسوله صلّى الله عليه وسلّم، قام بنقل الرّسالة، ونصّ على أنّ الخليفة بعده عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، ثمّ من بعده ولده الحسن الزّكيّ ثمّ على الحسين الشّهيد..."<sup>5</sup> يستمرّ الخبر لإثبات نقل الرّسالة حتّى الإمام الثّاني عشر محمّد بن الحسن، وأنّ "النّبّيّ ﷺ لم يمت إلّا عن وصيّة بالإمامة"<sup>6</sup>.

بدا لك، فلمّا قبضتني تركت فيهم، فإن شئت أصلحتهم، وإن شئت أفسدتهم". ابن عسّاكر، (عليّ بن الحسن)، تاريخ مدينة دمشق، ج 42، ص 538.

1- الخوارزمي، (الموفّق بن أحمد)، المناقب، مؤسّسة النّشر الإسلاميّ، قم، إيران، ط 2، 1990، ص 384.

2- المصدر نفسه، ص 384-385.

3- الماورديّ، (عليّ بن محمّد)، الأحكام السلطانيّة، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2006، ص 12-22.

4- أوردنا الشّروط من دون تفصيل. للتّوسّع انظر: نفسه، ص 19-20.

5- الحلّي، (الحسن بن يوسف)، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، انتشارات تاسوعاء، قم، إيران، ط 1، دت، ص 31.

6- المصدر نفسه، ص 30-31.

إنّ الخلاف المركزي بين السنّة والشّيعه هو الإمامة، وعليه بنيت خلافتا أخرى أفضت إلى الافتراق. ولعلنا لا نجانب الصّواب إذا ما عقدنا صلة بين الأيّام الأخيرة للنبيّ ولعليّ في كتب السنّة والشّيعه، وينجرّ عن ذلك مباشرة الرّبط بين وصايا النبيّ ﷺ ووصايا عليّ (كرّم الله وجهه). فلئن أوهمت الأخبار في المصادر أنّ الحديثين كتب كلّ منهما على حدة، فإنّ من يجوّد النّظر يدرك علاقة رابطة بينهما، بل بين أحداث كثيرة. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنّ كتابة تاريخ النبيّ ﷺ، والخلفاء الأربعة خاصّة، لم تكن كتابة "فردية"، وإنّما كتبت سير هؤلاء كتابة "حوارية" محسوبة بعناية لتنسجم مع عقائد كلّ فرقة من جهة، ولردّ مقالات الفرق المغايرة من أخرى. في هذا السّياق نفهم كتابة الأيّام الأخيرة من حياة عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه)، ومن حياة الرّسول ﷺ كذلك.

كتب الشّيعه والسنّة تاريخين مختلفين تماما للأيام الأخيرة من حياة النبيّ ﷺ<sup>1</sup>، وتوقّف كلاهما عند أحداث بعينها من قبيل تقديم أبي بكر للصلاة عند السنّة، والنّص على عليّ (كرّم الله وجهه) صراحة عند الشّيعه. وحول هذه الأخبار صيغت أخبار أخرى يبدو أنّها جاءت لدعمها.

يمثّل خبر تقديم أبي بكر للصلاة عمدة الأخبار التي يجادل بها السنّة ليثبتوا شرعيّة الخلافة الأولى<sup>2</sup>. من الأخبار الأخرى التي ترد في سياق ذكر فضائل أبي بكر للغرض ذاته أخبار خير الأئمّة<sup>3</sup> والسّابقة<sup>4</sup> والخلة<sup>5</sup> وسدّ الأبواب<sup>6</sup> والصّحبة في الغار<sup>7</sup> ودفنه مع النبيّ ﷺ<sup>8</sup> ومنزلته في الآخرة<sup>9</sup>، وفي السّياق ذاته يمكن أن نقرأ المقارنة بين منزلي عائشة وفاطمة عند السنّة والشّيعه. لهذه الأخبار -وغيرها كثير- "أخبار مضادة" في كتب الشّيعه تنسب الفضل المنسوب إلى أبي بكر في كتب السنّة إلى عليّ (كرّم الله وجهه)، وأحيانا تبحث عن منقبة موازية تحقّق له الأفضليّة. ولئن سمحت عقائد الشّيعه بالطّعن على "الشّيوخين" وعلى عثمان وابن عبّاس، فإنّ العقائد السنّية لا تسمح بردّ مماثل، وذلك ما جعل السنّة تسلك مسلك البحث عن فضائل

1- لا يقتصر الأمر على الأيّام الأخيرة للنبيّ، بل كتب الشّيعه تاريخا مختلفا تماما عن التّاريخ السنّية. للتوسّع انظر: الهلالي، (سليم بن قيس)، كتاب سليم بن قيس الهلالي، مطبعة الهادي، قم، إيران، ط1، 1999.

2- "[...]عن ابن عبّاس عن العباس بن عبد المطلب أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال في مرضه: مروا أبا بكر يصليّ بالنّاس فخرج أبو بكر فكبر ووجد النبيّ راحة فخرج يهادي بين رجلين فلما رآه أبو بكر تأخّر فأشار إليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم مكانك ثمّ جلس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى جانب أبي بكر فاقترأ من المكان الذي بلغه أبو بكر من السّورة". ابن حنبل، (أحمد)، كتاب فضائل الصّحابة، ص 107.

3- المصدر نفسه، ص 75.

4- المصدر نفسه، ص 223.

5- المصدر نفسه، ص 99.

6- المصدر نفسه، ص 97-98.

7- ابن تيميّة، (تقي الدين)، منهاج السنّة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 1986، ج4، ص 156-157.

8- الطّبري، (محمّد بن جرير)، تاريخ الرّسل والملوك، دار المعارف، مصر، ط2، 1967، ج3، ص 422-423.

9- ابن حنبل، (أحمد)، كتاب فضائل الصّحابة، ص 415.

الخلفاء الأربعة في جلّ مصادرها، غير أنّ ذلك لا يمنعها بالقطع بأفضليّة بعضهم على بعض أفضليّة تنسجم مع تعاقبهم في الخلافة.

إنّ ما نوّكده في هذا الصّدّد هو أنّ كتابة سير النّبّي ﷺ وعليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه) وكثير من الصّحابة، وقعت تحت تأثير المعارك بين السنّة والشّيعية، المعارك السياسيّة من جهة، والكلاميّة الدّينيّة من أخرى، ولئن فصلنا في كلامنا بين معارك السياسة ومعارك الدّين، فإنّه فصل للإيضاح لا غير، فعلى أرض الواقع، لم يكن هناك فصل بين السياسة والدّين.

ولا يختلف الأمر بالنّسبة إلى ما تلا الوفاة، فالسنّة لا تذكر شيئا خارجا عن سنن الطّبيعة إثر موت عليّ (كرّم الله وجهه)<sup>1</sup> وكذلك الأمر بالنّسبة إلى بقيّة الصّحابة. الموت الوحيد الذي يختلف عن موت الآخرين عند السنّة هو موت النّبّي ﷺ<sup>2</sup>، وهذا أمر يُفهم بالنّظر إلى منزلة النّبّي ﷺ عند السنّة، وهي منزلة لا يشاركه فيها أحد. أمّا عند الشّيعية فالأمر مختلف تماما، فليس عليّ (كرّم الله وجهه) الوصيّ كغيره من شهود الوحي، لذلك ينبغي أن يكون موته كبيرا، متناسبا مع وظيفته الدّينيّة التي نسبتها إليه العقائد الشّيعيّة، وينبغي أن يكون عذاب قاتله على قدر الجرم الذي ارتكبه<sup>3</sup>.

يعتبر موت الرّموز الدّينيّة من أهمّ اللّحظات في سيرهم، ولا يكون موتهم كموت النّاس، بل يُصنع لهم موت "لائق"، ينسجم مع الدّور الذي أوكل إليهم في التّاريخ، وإلى "البطولات" المنسوبة إليهم في سيرهم. وبهذا الفهم يصبح الموت الكبير شاهدا على السّيرة "الكبيرة".

صوّرت الأخبار في المصادر العربيّة الإسلاميّة موت الرّموز الدّينيّة تصويرا يعبر دور المتخيّل في تصوّر حدث الموت، فموت آدم مثلا كان يوم الجمعة، ولمّا كان حدث الموت غريبا عن الإنسان، ولا يعرف كيف يديره، فإنّ الملائكة تكفّلت بذلك، فجلبت الحنوط من السّماء، وجاءت بالمساحي وحفرت القبر<sup>4</sup>، ورُفِع عيسى وإدريس وإلياس<sup>5</sup>. ورغم أنّ الموت مثل قوّة قاهرة مرعبة للإنسان<sup>6</sup>، فإنّ موت الرّموز يصبح لحظة

1- لا ينبغي ذلك بعض الاستثناءات في القرن السادس، يبدو أنّها روايات شيعيّة تسرّبت إلى كتاب الخوارزمي، انظر: الخوارزمي، (الموقّف بن أحمد)، المناقب، ص 389.

2- في كتب السّيرة على اختلافها ما يخبر عن خوارق صحبت موت النّبّي وتجهيزه ودفنه: سمع النّاس صوتا يمنع من نزع القميص عن الرّسول عند الغسل، ولم يكن من النّبّي شيء ممّا يكون في الموتى، وكانت أعضاؤه ترتفع وحدها حين يحلّ أوان غسلها، وأظلمت المدينة حتّى أنّ النّاس بسطوا أيديهم وعجزوا عن رؤيتها. انظر: البيهقي، (أحمد بن الحسين)، دلائل النّبوة ومعرفة أحوال صاحب الشّيعية، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط 3، 2008، ج 7، ص 244، 243، 165.

3- في كتب الشّيعية أخبار كثيرة تذكر العذاب السّرمدى الذي يلقاه ابن ملجم، ويبدو لنا أن خبر الطّير الذي يأكله زُبعا بعد ربع ثمّ يعاد سيرته الأولى ويظلّ على ذلك إلى يوم القيامة أعمق المرويّات دلالة. انظر: ابن شهر آشوب، (محمّد بن عليّ)، مناقب آل أبي طالب، ج 2، ص 387.

4- ابن كثير، (إسماعيل بن عمر)، البداية والنهاية، هجر للطّباعة والنّشر والتّوزيع والإعلان، مصر، ط 1، 1997، ج 1، ص 230-131.

5- للتّوسّع في معجزات الرّفع انظر: مكّي، (باسم)، المعجزة في المتخيّل الإسلاميّ من خلال كتب "قصص الأنبياء"، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط 1، 2013. ص 360-381.

6- Chevalier, (Jean), et Cheerbrant, (Alain), *Dictionnaire des symboles*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1982, p. 650.

لتجلي المعنى والمغزى<sup>1</sup>، ولاشك أن بناء ذلك المعنى يتم في إطاره الثقافي المتفاعل مع النماذج الأصلية المحددة للمتخيل<sup>2</sup> لتحقيق وظائف متنوعة، توسعنا في هذا العمل في إبراز الوظيفة الدينية-السياسية، وذلك لا ينفي وظائف أخرى على رأسها الوظيفة التفسيرية.

عاشت الشيعة في العهدين الأموي والعباسي في صراع مركب، بعضه بين فرق الشيعة نفسها، بين الإخوة من الدّم، وبين أبناء العمومة، وأجنحة العلويين المختلفة، وبعضه بينهم وبين بني أمية وبني العباس. لا شك عندنا في أن هذه المعارك التي تراوحت بين الترشق بالأخبار والأفكار وبين العمل العسكري هي المحدد الرئيس في كتابة التاريخ الإسلامي برمته عموماً، وفي كتابة السير خصوصاً. ولما كانت الشيعة في وضعية المهزوم في أغلب الأوقات، فإنها سلكت طريقين في كتابة تاريخها: التركيز على الظلمة حيناً، وصناعة بطولات رموزها حيناً آخر. لذلك حين تقرأ سيرة عليّ (كرم الله وجهه) في المصادر الشيعية تجد نفسك أمام مفارقة: بقدر ما صوّرت الأخبار بطشه وقوّته، صوّرت فداحة قتله، وضعفه قبل موته، وهو يدعو على خادليه من جهة، وعلى ابن ملجم الذي أقرّنه بالسيف حتى سقى لحيته الدّم من أخرى. على هذا الأساس نعتبر أن صورة عليّ (كرم الله وجهه) "البطل" متخيّلة في أغلب خطوطها، ومبنيّة على الرّموز. ولما كان الرّمز أحد وجوه اشتغال المتخيل وفق النظرة الأنثروبولوجية، فإنه يكون وثيق الصّلة بالبنية الثقافية للمجتمع الذي ينشأ فيه<sup>3</sup>، على هذا الأساس نفهم لم صوّرت الأخبار عليّاً (كرم الله وجهه) في صورة "البطل الديني" لاسيّما في القرون الأولى، ثمّ قدّمته في صورة "البطل الشعبي" بخاصّة منذ القرن السادس زمن بداية السقوط العربي الإسلامي وشعور المسلمين بالخطر جرّاء تآكل الإمبراطورية الإسلامية المريضة من الدّاخل والخارج. وقد لاحظنا في هذه الفترة شيوع أخبار بطولة عليّ (كرم الله وجهه) ليس بين الشيعة فحسب، بل بين السّنة كذلك<sup>4</sup>. إنّ المتخيل يضطلع بوظيفة نفسية تعديلية<sup>5</sup>.

1- كامبل، (جوزيف)، البطل بألف وجه، تر: حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، سورية، دمشق، ط1، 2003، ص359.  
2- قدّم لوسيان بوا مفهوماً للمتخيل يجمع بين المدرستين البنيوية والتاريخية، كما قدّم مفهوماً مخصوصاً للنماذج الأصلية واعتبر أنّ المتخيل يشتغل وفق ثمانية منها. انظر:

Boia, (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, pp. 28-37.

3- Gertz, (Clifford), *The interpretation of cultures*, Basic Books, Inc, Publisher, New York, 1973, p. 125.

4- يلخص هذا الرأي الفرق بين صورة عليّ في كتب القرن الثالث وصورته في كتب القرن السادس لاسيّما كتاب المناقب -الذي ذكرناه سلفاً- للخوارزمي.

5- Durand, (Gilbert), *L'imagination symbolique*, quadrige, 3<sup>ème</sup> édition, 1993, p.115.

#### 4- الخاتمة:

خلصنا في هذا العمل إلى أربع نتائج:

**النتيجة الأولى:** لا تمثّل ولادة عليّ بن أبي طالب (كرّم الله وجهه) موضوعاً أساساً في السير الحديثة، فقد ورد ذكرها عرضياً، من دون تفاصيل، على خلاف الكتب الشيعية التي مثّلت الولادة أحد أعمدها، ففصّلت القول فيها بتحديد مكانها وزمانها والشهود عليها. أما الوصية، ففي أمرها اختلاف، فهي موضوع غائب عن السير السنّية الأولى، ثم رأينا تزايد الاهتمام بها تدريجياً حتّى غدت موضوعاً مشتركاً بين الفرقتين، وصارت لازمة من لوازم السير السنّية الحديثة. لكن بقدر حرص هذه على إثبات رفض عليّ (كرّم الله وجهه) استخلاف الحسن أو غيره، تحرص السير الشيعية على إثبات النصّ قبيل الوفاة. وإذا كانت السنّة نفت عن مقتل عليّ كلّ أمر خارق، فإنّ الشيعة أثبتت خوارق تلت الموت وصاحبت الدفن واستمرت بعد ذلك حتّى معرفة موضع قبر عليّ (كرّم الله وجهه) على عهد هارون الرشيد.

**النتيجة الثانية:** إنّ هذه الاختلافات بين السير الشيعية والسنّية ليست جديدة، بل هي استمرار لاختلافات قديمة مزمنة رأيناها كلّ المصادر تقريباً. وهي في علاقة مباشرة بالمعارك الكلامية والسياسية التي دارت بين السنّة والشيعة، ويفضي ذلك إلى القول إنّ الصّورة التي بنتها المصادر القديمة لعليّ (كرّم الله وجهه) تشكّلت على التدرّج في سياق صياغة العقائد وتطوّر الحوادث.

**النتيجة الثالثة:** إنّ كتابة السير عموماً أمر شديد الخطر، ولا يكون عفويّاً، ذلك أنّ السير في التاريخ الإسلامي اضطلعت بوظيفة جدالية وهو ما يفسّر الاختلاف بين السنّة والشيعة في مواطن بعينها: فبقدر ما سعت السنّة إلى بناء صورة لعليّ (كرّم الله وجهه) فيها قدر من التوازن بينه وبين الصحابة تماشياً مع عقائدهم في الصّحبة، مع ترتيب فضل الخلفاء الأربعة ترتيباً منسجماً مع تعاقبهم في التاريخ، فإنّ الشيعة حرصت على تمييز عليّ (كرّم الله وجهه) وبناء صورة له يمكن مقارنتها بالأنبياء وليس بالصحابة، وذلك ينسجم مع عقيدتهم في الوصي.

**النتيجة الرابعة:** إنّ صورة عليّ (كرّم الله وجهه) في السير القديمة والحديثة صورة متخيّلة في أهمّ خطوطها، ولما كان المتخيّل كونيّاً خصوصيّاً في أن<sup>1</sup>، فإنّنا نعتبر أنّ الصّورة التي أنتجتها الثقافة الإسلامية لعليّ (كرّم الله وجهه) تشبه رموز الأديان والأساطير في الثقافات الأخرى في مستويات عديدة من قبيل الولادة العجيبة والموت الكبير، لكنّ ذلك لا يلغي التعامل مع "القوالب" الكونية تعاملاً يضع في الاعتبار خصوصيات الثقافة العربية الإسلامية والمذهب الشيعي.

1 عبّر لوسيان بوّا عن ذلك بالاستعارة: "الموادّ عتيقة لكنّ البناءات جديدة".

«Matériaux archaïques construction nouvelle».

انظر: Boia, (Lucian), Pour une histoire de l'imaginaire, p. 24.



## المصادر والمراجع:

- 1- الأزرقي، (محمد)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983.
- 2- البصري، (الحسن)، فضائل مكة والسكن فيها، مكتبة الفلاح، الكويت، 1980.
- 3- البيهقي، (أحمد بن الحسين)، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشيعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.
- 4- جعيط، (هشام)، تاريخية الدعوة في مكة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 5- حسين، (محمد أكبر)، سلوا الأئمة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 6- الحلي، (الحسن بن يوسف)، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، انتشارات تاسوعاء، قم، إيران، ط1، د-ت.
- 7- ابن حنبل، (أحمد)، كتاب فضائل الصحابة، دار العلم للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 1983.
- 8- خالد، (محمد خالد)، في رحاب عليّ، دار المعارف، ط3، القاهرة، د-ت.
- 9- الخوارزمي، (الموفق بن أحمد)، المناقب، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط2، 1990.
- 10- الذهبي، (شمس الدين محمد)، كتاب تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 700-701.
- 11- ابن سعد، (محمد)، كتاب الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 2001.
- 12- ابن شهر آشوب، (محمد بن عليّ)، مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1991.
- 13- الشيخ المفيد، (محمد بن محمد)، إيمان أبي طالب، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، إيران، ط2، 1993.
- 14- شميل، (أنا ماري)، أحلام الخليفة الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية، تر: حسام الدين جمال ومحي الدين جمال بدر وحارس فهمي شومان ومحمد إسماعيل السيد، منشورات الجمل، ألمانيا-بغداد، ط1، 2005.
- 15- الصقار، (محمد بن الحسن بن فروخ)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، عطر عترت، قم المقدسة، إيران، د-ت.
- 16- الصلابي، (عليّ)، سيرة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 2005.
- 17- بن عبد الجليل، (المنصف)، الفرقة الهامشية في الإسلام بحث في تكوين السنّة الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها، مركز النشر الجامعي بتونس، تونس، ط1، 2001.

- 18- ابن عساكر، (علي بن الحسن)، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1996.
- 19- فهد، (توفيق)، الكهانة العربيّة قبل الإسلام، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د-ت.
- 20- القزويني، (محمد كاظم)، الإمام عليّ من المهد إلى اللحد، مؤسّسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط2، 1993.
- 21- القشيري، (مسلم بن الحجاج)، صحيح مسلم، دار طيبة، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط1، 2006.
- 22- ابن كثير، (إسماعيل بن عمر)، البداية والتهاية، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، ط1، 1997.
- 23- الكليني، (محمد بن يعقوب)، أصول الكافي، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 24- كوربان، (هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، تر: نصير مروّة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط2، 1998.
- 25- الماوردي، (علي بن محمد)، الأحكام السلطانيّة، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2006.
- 26- ابن المغازلي، (علي بن الحسن)، مناقب الإمام عليّ عليه السّلام، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2003.
- 27- النّسائي، (أحمد بن شعيب)، خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، مكتبة المعلا، الكويت، ط1، 1986.
- 28- الهلالي، (سليم بن قيس)، كتاب سليم بن قيس الهلالي، مطبعة الهادي، قم، إيران، ط1، 1999.
- 29- Boia, (Lucian), *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les belles lettres, Paris, 1998, Pp. 14-37.
- 30- Chebel, (Malek), *L'imaginaire arabo-musulman*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.
- 31- Chebel, (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Éditions Albin Michel, Paris, 1995.
- 32- Chevalier, (Jean), et Cheerbrant, (Alain), *Dictionnaire des symboles*, Éditions Robert Laffont, Paris
- 33- Durand, (Gilbert), *L'imagination symbolique*, quadrigé, 3<sup>ème</sup> édition, 1993.
- 34- Eliade, (Mircea), *Images et symboles*, Éditions Gallimard, Paris, 1952.
- 35- Gertz, (Clifford), *The interpretation of cultures*, Basic Books, Inc, Publisher, New York, 1973.

**الجسد الضاحك: من إيقاع الحركة إلى إيقاع الباروديا  
مقاربة سيميائية في أرجوزة ابن الزمكدم**

**The Laughing Body: From the Rhythm of  
Movement to the Rhythm of Parody  
A Semiotic Approach in Ibn Al-Zamakdam  
Orjouza**

**د. منصف ربحاوي**

**كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية  
جامعة تونس**

[rabaouimoncef@yahoo.fr](mailto:rabaouimoncef@yahoo.fr)



## الجسد الضاحك: من إيقاع الحركة إلى إيقاع الباروديا مقاربة سيميائية في أرجوزة ابن الزمكدم

د. منصف رعاوي

### ملخص:

يدرس هذا العمل إيقاع الحركة في أرجوزة ابن الزمكدم معجميًا وصوتيًا وبلاغيًا ونحويًا من منظور سيميائي. فرصدنا التحوّلات الهزليّة في هذا الإيقاع ودلالاتها السّاخرة في أرجوزة ابن الزمكدم. وانتهينا إلى أنّ هذا الإيقاع الهزليّ يحضر بقوة في هذه الأرجوزة من خلال أشكال باروديّة ثلاثة هي: المعارضة الباروديّة والتّحريف الباروديّ والغروتيسك الباروديّة. الكلمات المفتاح: الإيقاع، المعارضة الباروديّة، التّحريف البارودي، الغروتيسك الباروديّة، المبالغة الهزليّة.

### Abstract:

This work studies the rhythm of movement in Urjouz Ibn al-Zamkadam lexically, phonetically, rhetorically and grammatically from a semiotic perspective. So, we examined the comic transformations in this rhythm and its satirical implications in Urjouza Ibn al-Zamkadam. And we concluded that this comic rhythm is present strongly in this chant through three parody forms: parody opposition, parody distortion, and parody grotesque.

**Key-words:** rhythm, parody pastiche, parody distortion, parody grotesque, comic exaggeration.

## 1- مقدمة البحث:

عرفت نظريات الإيقاع تطورا سريعا منذ أفلاطون إلى عصرنا هذا بفعل تطوّر العلوم والفلسفات وتفاعلها<sup>1</sup>، وتطوّر المناهج النقدية الحديثة. ولقد كان الإيقاع معطى كميا وصوتيا يخضع للقياس<sup>2</sup> داخل الشعر والغناء، يُدركُ بالسمع، فأصبح يُرى ويُدرَكُ بجميع الحواس<sup>3</sup>. ولم يعد الإيقاع قائما على التكرار فقط، بل أصبح عند مشونيك نظاما وحركة<sup>4</sup> داخل الخطاب شعرا كان أو نثرا<sup>5</sup>. وانتبه بنفديست إلى وجود الإيقاع في جميع عناصر الكون طبيعة وإنسانا<sup>6</sup>. وهذا المفهوم الموسّع للإيقاع قلّ من عرّف به في النقد العربي الحديث<sup>7</sup>. أمّا النقاد العرب القدامى، فمنهم من نوّه بدور الإيقاع في إنتاج المعنى أثناء الوصف والتّخييل<sup>8</sup>، ومنهم من أنكر هذا الدور<sup>9</sup>.

1-Dictionnaire du littéraire, sous-direction de :Paul Aron, Denis Saint-Jacques, et Alain Viala, PUF 2002 .mot : rythme . P556-557.

2- من خلال إيقاعه القائم على القيس عرّف السجلماسي الشعر بأنه "الكلام الموزون المخيل المؤلف من أقوال موزونة ومتساوية". أبو محمد قاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: جلال الغازي، مكتبة المعارف الرباط، 1980. ص 281.

3- Senghor(Léopold Sédar), Léopold Sédar Senghor , et la revue Présence Africaine , Paris , Présence Africaine, 1996, p13 «Le rythme, c'est le choc vibratoire, la force qui , à travers les sens, nous saisit à la racine de l'être . Il s'exprime par les moyens les plus matériels, les plus sensuels»

4- Meschonnic, (Henri), *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p217 «Je définis le rythme dans le langage comme l'organisation des marques par lesquelles les signifiants, linguistiques et extralinguistiques (dans le cas de la communication orale surtout) produisent une sémantique spécifique, distincte du sens lexical».

5- Mourot (Jean), Chateaubriand, le génie d'un style, Armand Colin, 1969.

6- Benveniste (Émile), Problèmes de linguistique générale, Tome: I, Cérès Editions, Tunis 1995.p324. «La notion de rythme est de celles qui intéressent une large portion des activités humaines...Nous projetons un rythme dans les choses et dans les événements. Cette vaste unification de l'homme et la nature sous une considération de temps, d'intervalles et de retours pareils, a eu pour condition l'emploi du même...»

7- وأقصد على سبيل المثال لا الحصر: أحمد حيزم، من شعرية اللغة إلى شعرية الذات، ط1، دار صامد للنشر والتوزيع تونس، فيفري 2010. الفصل الخامس: نحو مقارنة إنشائية للإيقاع. ص 171-206. أحمد حيزم، من شعرية الإيقاع وكتابة الذات، ط1، دار صامد للنشر والتوزيع تونس، جانفي 2015. عبد البهلول، الإيقاع والتحديث في الشعر التونسي المعاصر، ضمن كتاب جماعي: الشعر التونسي وأشكال الكتابة الجديدة، الأيام الشعرية محمّد البقلوطي الدورة الخامسة، ط1، اتحاد الكتاب التونسيين فرع صفاقس، وجمعية الدراسات الأدبية بصفاقس، ودار صامد للنشر والتوزيع صفاقس 2006. ص 63-99. محمد المهدي المقدود، الإيقاع عند العرب إدراكا وإجراء، مجلة معهد الآداب العربية IBLA عدد 222، سنة 2018، ص 63-114.

8- وقد نبّه ابن رشيق إلى قيمة الإيقاع في الوصف والتّخييل، فهو الذي يحوّل المسموع مرثيا. يقول "أبلغ الوصف ما قلب السمع بصرا" ابن رشيق، العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، ط2، دار صادر بيروت 2006. ص 544. وفي الإطار ذاته يقول صاحب الوساطة "إن الكلام أصوات محلها من الأسماع محلّ التّواظر من الأبصار" (أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني. الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي. الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. د. ت. ص 412).

9- يقول عبد القاهر الجرجاني "الوزن ليس هو من الفصاحة والبلاغة في شيء. إذا لو كان له مدخلٌ فيهما، لكانَ يَجِبُ في كل قصيدتين اتفقتا في الوزن أن تنفقا في الفصاحة والبلاغة...فليس بالوزن ما كان الكلام كلاما ولا به كان كلام خيرا من كلام." عن: أبو

ويبحث عملنا هذا دور الإيقاع في الكشف عن الأنواع الباروديّة في الشّعر العربي القديم من خلال دراسة إيقاع الحركة في أرجوزة ابن الزمكدم. وقد اخترنا دراسة الباروديا (*la parodie*) - أو المحاكاة الساخرة كما يترجمها البعض- في هذه الأرجوزة بسبب علاقتها بالإضحاك والسّخرية<sup>1</sup>. فالسّخرية متّصلة بالباروديا "أمّ الإضحاك"<sup>2</sup>. والإضحاك إيقاع في حدّ ذاته<sup>3</sup>. ومن الإيقاع الموسيقي والغناء على نحو مختلف نشأت الباروديا<sup>4</sup>، لذلك عرفها ميخائيل باختين قائلا "كلمة المحاكاة الساخرة يمكن أن تكون متنوّعة لدرجة كبيرة، يمكن أن نحكي محاكاة ساخرة أسلوب الغير بوصفه أسلوبا. يمكن أن نحكي محاكاة ساخرة طريقة نموذجيّة على المستوى الاجتماعي أو شخصيّة على المستوى الفردي، طريقة في الرؤية، في التفكير، في الكلام"<sup>5</sup> ويدخل هذا العمل في إطار اهتمامنا بأدب الإضحاك في النثر والشعر وبالباروديا أساسا<sup>6</sup>.

وسنقتصر في هذه الدراسة على تحليل إيقاع الحركة. فهو الأبرز بين إيقاعات متداخلة في قصيدة ابن الزمكدم. وقد اعتبر بنفينيست<sup>7</sup> حركة الإنسان وكأفة أنشطته إيقاعا. ورأينا تقسيم هذه الدّراسة إلى ثلاثة مراحل بحسب الأنواع الباروديّة الثلاثة التي تمّ اكتشافها أثناء دراسة إيقاع الحركة في هذه الأرجوزة. وهي:

بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز. المحقق: محمود محمد شاكر أبو فهر. الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة. الطبعة الثالثة. 1992. ص 474.

1- فقد صرّح الشّاعر بمقصده الساخر من الطفليّ منذ البيت الثّاني: لَقَبَ طَنَزًا أَشْرَفَ الْأَقْبَابِ/أَدْوَرَ بِالْمَوْصِلِ مِنْ دَوْلَابِ. (الطنز=السّخرية) عن: الخطيب البغدادي، التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادير كلامهم وأشعارهم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها بالنجف العراق 1966. ص 28.

2- D. Sangsue, *La Parodie*, Paris, Hachette Supérieur, coll. «Contours littéraires», 1994, p30. «La parodie, mère du Rire».

3- chapitre «Le rire comme rythme» in: Prigent (Christian), *Une erreur de la nature*, Paris, P.O.L, 1996, p136.

4- G. Genette, *palimpsestes*, p 20.

5- ميخائيل باختين، شعريّة دوستوفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ط1، دار توبقال، بغداد الدار البيضاء 1986. ص 283. راجع أيضا:

- Sangsue ( Daniel), «*La parodie, une notion protéiforme*», in: *Du pastiche, de la parodie et de quelques notions connexes*, P. Aron. éd, Québec, Editions Nota Bene, 2004. P. 80 «une conception extensive, qui considère **la parodie comme une pratique culturelle très large**, recouvrant toutes les sortes des formes d'imitation et de caricature des œuvres littéraires et artistiques ... à l'inverse, **une acception restrictive**, pour laquelle **la parodie est une intervention ponctuelle sur un discours**, la transformation d'un texte ou d'un fragment de texte à des fins que l'on s'accorde en général à considérer comme comique. Le représentant le plus éminent de cette conception restreinte est, comme on sait, Gérard Genette, à cette différence près qu'il ne donne pas à la parodie une intention comique. Rappelons qu'il définit la parodie comme: la transformation ludique d'un texte singulier (1982: 165)».

6- راجع كتابنا: إشكاليّة التّجنيس في القصّ الهزلي العربي القديم: دراسة بينيّة في كتاب التطفيل للخطيب البغدادي. ط1، دار زينب للنشر تونس 2021. فصل المحاكاة الساخرة، ص 206.

- الباروديا في الشّعر العربي القديم، ط1، دار زينب للنشر، تونس 2021.

- الباروديا الأدبيّة في النّظرية والتّطبيق والترجمة: تطبيقات على الشّعر العربي القديم، ط1، دار زينب للنشر قلبية، تونس 2018.

7- Benveniste (Émile), *Problèmes de linguistique générale*, Tome: I, Cérès Editions, Tunis 1995. p324. «La notion de rythme est de celles qui intéressent une large portion des activités humaines...»

المعارضة الباروديّة، والتّحريف البارودي والغروتيسك الباروديّة. وتقع أرجوزة ابن الزمكدم<sup>1</sup> في أحد عشر بيتاً. ينقل فيها الشّاعر بأسلوب ساخر رحلة الطّفيليّ في بحثه عن الطعام في بيوت الموصل. وهذا نصّ الأرجوزة من مصدرها "أنشدني عليّ بن المحسن بن عليّ القّاضي لأبي عليّ سُلَيْمَان بن الفتح الموصلّي المعروف بابن الزمكدم؛ يهجو أبا إسحاق ابن حجر الأنطاكي الملقب أبا الفضائل، ويرميه بالتطفيل: (الرجز)

مُطَقِّلٌ أَطْفَلَ مِنْ ذُبَابٍ عَلَى طَعَامٍ وَعَلَى شَرَابٍ  
لُقِّبَ طَنْزاً<sup>2</sup> أَشْرَفَ الْأَلْقَابِ أَدْوَرَ بِالْمَوْصِلِ مِنْ دَوْلَابٍ  
يَمُرُّ مَرَّ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ يَنْزِلُ تَطْفِيلًا بِبَابِ بَابِ  
نُزُولِ شَيْبٍ لَأَخٍ فِي شَبَابِ يَدْخُلُ بِالْحَيْلَةِ فِي الْأَنْقَابِ  
مُكَابِرًا يَنْسَابُ كَالْحُبَابِ<sup>3</sup> لَا يَفْرُقُ الرَّدَّ مِنَ الْبَوَابِ  
وَأِنْ لَهُ أَغْلَظَ فِي الْخِطَابِ لَهُ انْقِضَاضُ سَوْرَةِ الْعُقَابِ  
عَلَى الْقَلَايَا<sup>4</sup> وَعَلَى الْجُودَابِ<sup>5</sup> يَحْمِلُ حَمَلَاتِ أَبِي تُرَابِ<sup>6</sup>  
فِي يَوْمِ صِقِّينَ وَفِي الْأَحْرَابِ بِالْجَدْيِ مِنْهُ أَثَرُ الدِّنَابِ  
يَمَغُّهُ<sup>7</sup> مَغْثَةً لَيْثِ الْعَابِ بِكَفِّهِ وَظُفْرِهِ وَالنَّابِ  
فَعَامِرُ الْمَيْدَةِ<sup>8</sup> فِي خَرَابِ وَصَاحِبُ الْمَنْزِلِ فِي عَدَابِ  
لِسُوءِ مَا يَأْتِي مِنَ الْأَذَابِ<sup>9</sup>.

1- ابن الزمكدم: شاعر عباسي توفي 398هـ/1008 م

2- الطّنز: السّخرية .

3- الحُبَاب كغُرَاب: الحية.

4- القليلة: مرقّة تتخذ من أكباد الجزور ولحومها.

5- الجوداب بالضمّ: طعام يتخذ من سكر وأرز ولحم.

6- يريد بأبي تراب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

7- أصل المغث المرس والدلك بالأصابع (النهاية لابن الأثير).

8- في لسان العرب يقال مائدة وميئدة.

9- الخطيب البغدادي ، كتاب التّطفيل. ص 28.

## 2- المعارضة الباروديّة لإيقاع شعر الحماسة:

لقد نقل ابن الزمكدم في أرجوزته الأفعال التي قام بها الطفيلي للوصول إلى الموائد داخل البيوت رغما عن أصحابها. وانتظام هذه الأفعال داخل بنية لها بداية ونهاية هو الذي يجعلها تتّصف بسمة الإيقاع بمفهوم أفلاطون<sup>1</sup>. وقد تحدّث النقاد عن " إيقاع الجسد"<sup>2</sup>(rythme du corps). واعتبر بنفينيست الأنشطة البشريّة إيقاعا<sup>3</sup>. وذلك بسبب تتالي حركات الإنسان داخل نظام محدّد. لهذا قال بعضهم "الإنسان حيوان ذو إيقاع"<sup>4</sup>.

لقد بدأ إيقاع حركات الطفيلي بالدوران، وانتهى بالنزول عند مائدة من الموائد. ووردت هذه الأفعال مرتبة في القصيدة على النحو التالي: الدوران بحثا عن الموائد (أدور)، المرور بين المنازل (يمر)، النزول بيت محدّد (ينزل)، الدخول متحيلا (يدخل بالحيلة)، الانسياب (ينساب)، الانقضاض على المائدة، مغث الجدي على المائدة بالكفّ والظفر والتاب (يمغثه). فقد اتخذ نظام الحركة في القصيدة مسارا واضحا، يتّجه من الأعلى إلى الأسفل، ومن الخارج إلى الدّاخل، ومن الانغلاق إلى الانفتاح. وكشف إيقاع الحركة هذا عن محاكاته الساخرة لشعر الحماسة العربي القديم في شكل "معارضة باروديّة"<sup>5</sup> (Pastiche parodique). ويسمّيها جيرار جينات المعارضة الهجائيّة (Pastiche satirique)، ويعرفها بأنّها "تقليد أسلوبيّ ذو وظيفة نقدية...أو هزليّة"<sup>6</sup>.

"والحماسة: (هي) المنعّ والمُحَارَبَةُ... وَحَمَسَ الْأَمْرَ حَمَسًا: اشْتَدَّ. وَتَحَامَسَ الْقَوْمُ تَحَامُسًا وَحِمَاسًا: تَشَادُّوا وَاقْتَتَلُوا... وَالْحِمَاسَةُ: الشَّجَاعَةُ... وَحَمَسَ اللَّحْمَ إِذَا قَلَاهُ."<sup>7</sup> وتصور الحماسة بطلا يتّسم بـ "الشجاعة الحربيّة والقتال من أجل قيمة سامية كالعقيدة أو الحرمة أو الشرف. وتوسّع مدلول الكلمة في الأدب لتضمّ الشعر الذي يُنظّم في هذه الأغراض إمّا للتّحريض على القتال قبل الموقعة، وإمّا لاستعراض تفاصيل الواقعة بعد النّصر استعراضا فيه الفخر المغالي والتّخوة الشّديدة"<sup>8</sup> ويقترّب مفهوم الحماسة من مفهوم الملحمة. "والمُلْحَمَةُ: الْوَقْعَةُ الْعَظِيمَةُ الْقَتْلِ، وَقِيلَ: مَوْضِعُ الْقِتَالِ. وَأَلْحَمْتُ الْقَوْمَ إِذَا قَتَلْتَهُمْ حَتَّى صَارُوا لَحْمًا."<sup>9</sup> والملحمة عند اليونان "قصّة شعريّة تروي في صياغة أدبيّة رائعة وفي خيال شعريّ عجيب أعمالا

1- Benveniste (Émile), *op. cit.*,

2- Bourdette-Donon(Marcel), *Le rythme du corps*, Paris , L'Harmattan, 2002.

3- Benveniste (Émile), *op. cit.*, p324.

4- Mauss (Marcel), *Manuel d'ethnographie*, Payot,1996. P.85. «L'homme est un animal rythmique.»

5- Ibid, p32.

6-Gérard Genette, *Palimpsestes*, p27

7- ابن منظور، لسان العرب، مادّة: حمس.

8- محمد اليعلاوي، حماسة أم ملحمة، مجلة الفكر عدد1، 1970 ص 91.

9- ابن منظور، لسان العرب، مادّة: لحم.



جبارة يقوم بها بطل فدّ<sup>1</sup> وقد عُرفَ أبو تمام<sup>2</sup> بالحماسة في الشعر العربي القديم، ونجد جذورها في شعر الحرب في العصر الجاهلي<sup>3</sup>. وتتجلى المعارضة البارودية لشعر الحماسة في أرجوزة ابن الزمكدم عبر محاكاة إيقاعات القوّة والسّعة وتقليدها تقليدا هزليًا.

## 2-1- إيقاع القوّة:

لقد تحدّث مشونيك عن إيقاع المعنى<sup>4</sup> في الخطاب. ويظهر هنا في أفعال الطّفيلي المتمحورة حول معاني الحماسة: القوّة والاندفاع والسّعة والقتل والحرب. فقد قدّم ابن الزمكدم الطّفيلي في صورة المحارب من أجل دخول البيوت وحضور الموائد لسدّ الرّمق. وهذا ما تؤكّده أفعال الطّفيلي في هذا الجدول:

الأفعال	المعاني الحماسيّة في الأفعال.
دار(ب1)	"ويقال: دار يدور واستدار يستدير، بمعنى إذا طاف حول الشّيء، وإذا عاد إلى الموضوع الذي ابتدأ منه." ابن منظور، لسان العرب، مادة: دور.
مرّ(ب3)	"مرّ يمُرُّ مرًّا ومُرورًا: ذهب، واستمرَّ مثله. قال ابنُ سيده: مرّ يمُرُّ مرًّا ومُرورًا جاءَ وذَهَبَ" ابن منظور، لسان العرب، مادة: مرر.
نزل(ب3)	"النُّزول: الخُلُولُ، وَقَدْ نَزَلَهُمْ وَنَزَلَ عَلَيْهِمْ وَنَزَلَ بِهِمْ يَنْزِلُ نُزُولًا وَمَنْزِلًا وَمَنْزِلًا ... النُّزُولُ وَالصُّعُودُ وَالْحَرْكَةُ وَالسُّكُونُ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَامِ" ابن منظور، لسان العرب، مادة: نزل.
حمل حملات(ب7)	"حَمَلَ عَلَيْهِ فِي الْحَرْبِ حَمْلَةً، وَحَمَلَ عَلَيْهِ حَمْلَةً مُنْكَرَةً، وَشَدَّ شَدَّةً مُنْكَرَةً" ابن منظور، لسان العرب، مادة: حمل. / " فِي التَّهْدِيبِ: كَرَّ فِي الْقِتَالِ. وَعَتَكَ عَتَكَةً مُنْكَرَةً إِذَا حَمَلَ. وَعَتَكَ الْفَرَسُ: حَمَلَ لِلْعَضِّ... وَعَتَكَ عَلَيْهِ يَضْرِبُهُ: حَمَلَ عَلَيْهِ حَمْلَةً بَطْشًا." ابن منظور، لسان العرب، مادة: عتك.
مغث(ب9)	"المَغْثُ: التِّبَاسُ الشُّجْعَاءُ فِي الْحَرْبِ وَالْمُعْرَكَةُ. وَالْمَغْثُ: الْعَرَكُ فِي الْمُصَارَعَةِ ... وَالْمَغْثُ: اللَّطِخُ... الْجَوْهَرِيُّ: مَغْثُوا عَرَضَ فَلَانَ أَي شَانُوهُ وَمَضَعُوهُ. وَمَغَثَ الشَّيْءَ يَمَغْثُهُ مَغْثًا: دَلَّكَه وَمَرَسَهُ... وَرَجُلٌ مَغْثٌ وَمُمَاغِثٌ: مُمَارِسٌ مُصَارَعٌ شَدِيدُ الْعُلَاجِ ... وَالْمَغْثُ عِنْدَ الْعَرَبِ: الشَّرُّ." ابن منظور، لسان العرب، مادة: مغث.

1- محمد اليعلاوي، حماسة أم ملحمة، مجلة الفكر عدد1، ص 91-92.

2- انظر: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، تحقيق: أحمد حسن بسج، ط1، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان 1998. / ولمزيد التوسع في دراسة هذا الموضوع راجع مثلا: مجدي بن عيسى، الحماسة في الشعر العربي القديم: أبو تمام أنموذجا، ط1، دار مسكلياني تونس 2007.

3- راجع: علي الجندي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ت).

4- Meschonnic, (Henri), *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p217 «Le rythme est l'organisation même du sens dans le discours.».

وإلى جانب هذه المعاني المعجميّة الحماسيّة، يظهر هذا الإيقاع الحماسي في المعاني الخفيّة لحركات الطّفيّليّ. "إنّ الحركات المعبّرة والإيماءات العشوائيّة التي تصدر عن الجسم هي في الواقع ترجمة حقيقيّة وفوريّة لما يدور في الدّهن، ويحرّكه الانفعال".<sup>1</sup> فحركات "المغث" و"الانقضاض" الصّادرة عن اليد مثلاً لها معانٍ حماسيّة خفيّة. ف"من شأن حركة القبضة المشدودة أن تُوقيظ الرّوح النّضاليّة قبل المواجهة، وتمثّل تعبيراً عن القوّة والرّوح الهجوميّة والعنف"<sup>2</sup>. و"قبضة اليد: ... تنمّ عن ضغط نفسي، أو عن مزيج من القهر والعدائيّة. فالقبضة ليست بعيدة عن اللّكمة"<sup>3</sup> هكذا دلّت حركة الجسد عن معاني القوّة والغضب والعنف والعدوانيّة، وهي معانٍ أساسيّة في شعر الحماسة<sup>4</sup>.

والمعاني الحماسيّة التي تُميّز إيقاع الحركة في الأرجوزة يؤكّدها أيضاً الشّكل الدّي ورد عليه إيقاع هذه الأفعال، فقد اتّخذ نظام الأفعال شكل الرقم 9 مقلوبة، فقد انطلق من الشّكل الدائري (دار) ثمّ إلى الشّكل الخطّي (مرّ) وصولاً إلى الخطّ العمودي (نزل، انقضّ). والإيقاع عند ديمقريطس "هو دائماً شكل... الشّكل المميّز والترتيب الخاصّ للأجزاء في كلّ"<sup>5</sup> "ولكنّه الشّكل النّاشئ عن الحركة والتّحوّل والجريان، وهو القائم على الارتجال والطّابع الفوري القابل للتغيّر في كلّ أن".<sup>6</sup> وهذا ما يعنيه أفلاطون بأنّ الإيقاع هو "شكل الحركة"<sup>7</sup>. "إنّ العدد 9 ممثلاً للإنسان... هو عدد القوّة والطّاقة والدّمّار والحرب... إنّه يدلّ على الطّاقة والطّموح والقيادة والرّعاية والسّيّطرة."<sup>8</sup> "إنّ الأشخاص ذوي العدد 9 مكافحون ومحاربون في كلّ ما يحاولونه في هذه الحياة، يواجهون حياة عصيبة في سنينهم المبكّرة، ولكن بوجه عام وفي النّهاية ينجحون بفضل قوّة إرادتهم وتصميمهم وثباتهم في العزم وحزمهم. تراهم في تصرّفاتهم السريعي الغضب ومتهوّرين ومستقلين وراغبين في أن يكونوا أسياد أنفسهم... وهم غالباً يُجرحون، أو يُقتلون إمّا في الحرب، أو في معركة الحياة. إنهم يتمتّعون بشجاعة فائقة."<sup>9</sup> "والرّجال ذوو هذا العدد 9 يمكن أن يكونوا ضحيّة الهزء والسّخرية."<sup>10</sup> وهذا ينطبق تماماً على حركات الطّفيّلي العنيفة والقويّة الباعثة على الإضحاك. وهذه المعاني الرّمزيّة في أفعال الطّفيّلي متّصلة كلّها بمعاني الحماسة المتّسمة بالقوّة والمواجهة والاندفاع.

1- جوزيف ميسنجر، المعاني الخفيّة لحركات الجسد، ترجمة، محمد حسين شمس الدّين، ط1، دار الفراشة للنّشر والتّوزيع بيروت لبنان 2006، ص16.

2- م ن، ص 128-129.

3- المرجع نفسه، ص281.

4- ابن منظور، لسان العرب، مادّة: حمس.

5- Benveniste (Émile), La notion de rythme dans son expression linguistique, in: Problèmes de linguistique générale, Gallimard, Paris 1966, T1. p330.

6- محمد المهدي المقدود، الإيقاع عند العرب إدراكاً وإجراء، مجلة معهد الآداب العربيّة IBLA عدد 222، سنة 2018، ص 67.

7- Benveniste (Émile), La notion de rythme dans son expression linguistique, *op. cit.*, p.334.

8- لورد لويس هيمنون كيرو، لغة الأعداد: دراسة معاني الأعداد السّحرية أو التّنجيميّة. تعريب: سمير شيخاني، ط1، دار الجيل بيروت لبنان 2000. ص 109.

9- المرجع نفسه، ص 105.

10- المرجع نفسه، ص 106.

ومن جهة أخرى، فإنّ قوّة الإيقاع مصدرها قوّة الطفيلي في حيلته وأفعاله وفي نتائج حركاته (العذاب والخراب). وقد عبّر الشّاعر عن هذه القوّة من خلال استعماله المفاعيل المطلقة مرّات عديدة<sup>1</sup> لما كثر الفعل ومصدره يمغثه مغمّته، ينزل نزول، يحمل حملات). ويدلّ المفعول المطلق هنا على توكيد الفعل<sup>2</sup> وعلى شدّة القيام به. وقد أثرى معجم الحرب (الرصد، الحيلة، نزال، يوم صفين، الأحزاب... نتائج الحرب: خراب المائدة والعذاب) هذا الإيقاع الحماسيّ القويّ. وإلى جانب سمة القوّة، يتميز هذا الإيقاع الحماسيّ في هذه الأرجوزة بالسرّعة.

## 2-2- إيقاع السرّعة:

يتجلّى إيقاع السرّعة في معاني أفعال الطفيليّ. ونعرض بعضها في هذا الجدول:

ساب(ب5)	"سَابَ يَسِيبُ: مَثَى مُسْرِعًا. وَسَابَتِ الْحَيْثُ تَسِيبُ إِذَا مَضَتْ مُسْرِعَةً" ابن منظور، لسان العرب، مادة: سيب.
انقضّ(ب6)	"يُقَالُ: انْقَضَّ الْبَازِي عَلَى الصَّيْدِ وَتَقَضَّضَ إِذَا أُسْرِعَ فِي طَيْرَانِهِ مُنْكَدِرًا عَلَى الصَّيْدِ." ابن منظور، لسان العرب، مادة: قضض.

وتظهر سرعة الإيقاع أيضا في التتالي السريع لحركات الطفيليّ. فقد غابت أدوات الربط بين الأفعال والجمل، وحضر الرّبط بالضمير<sup>3</sup> المحذوف والمقدّر في الأفعال المذكورة بدون فاعلها، وتقديره ضمير الـ"هو" العائد على الطفيليّ. ونجد هذا الحذف للفاعل مثلا، في الأفعال "يمرّ" و"ينزل" و"يدخل" في قول الشّاعر: (الرجز)

يَمُرُّ مَرَّ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ... يَنْزِلُ تَطْفِيلًا بِبَابِ بَابِ  
نُزُولِ شَيْبٍ لَاحٍ فِي شَبَابٍ... يَدْخُلُ بِالْحَيْلَةِ فِي الْأَنْقَابِ

ويعدّ الحذف شكلا من أشكال الإيجاز لغاية الاختصار والتّسريع في إنهاء الخطاب، وذلك بسبب إطالة الشّاعر في عرض أفعال الطفيليّ. وقال ابن رشيق عن العرب "فالحذف في كلامهم كثير لحبّ الاستخفاف"<sup>4</sup> "ولهذا تجد الحذف كثيرا عند الاستطالة"<sup>5</sup> وقد تحدّث السيوطي عن فوائد الحذف، فقال "ومنها مجرّد

1- في الأبيات 3و4و7و9.

2- أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، اللمع في العربية، تحقيق، فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، (د ت). ص 48. "من أغراض المفعول المطلق. وإثما يذكر المصدر مع فعله لأحد ثلاثة أشياء وهي توكيد الفعل وبيان النوع وعدد المرّات".

3- لمزيد الإفادة راجع: حمزة عبد الله النشري، الرابط وأثره في التراكيب في العربية، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، رجب. ذو الحجة 1405هـ. 1985، الفصل 3 الربط بالضمير السنة 17، العددان 67-68، ص 133.

4- ابن رشيق، العمدة في نقد الشّعر وتمحيصه، ط 2، دار صادر بيروت لبنان 2006. باب الإيجاز ص 214

5- جلال الدّين السيوطي، الأشباه والنظائر، حيدر آباد الدكن الهند. 1359 هـ، ج 1، ص 31.

الإختصار والإختراز عن العبث لظهوره. ومنها التّنبية على أنّ الرّمان يتقاصر عن الإتيان بالمحدوف وأنّ الإشتغال بذكره يُفضي إلى تفويت المُهم<sup>1</sup>.

ونضيف إلى عوامل سرعة الإيقاع وجود المعازلة<sup>2</sup> في الأرجوزة<sup>3</sup>، فالبيت لا ينتهي معناه وتراكيبه النّحوية عند قافيته ورويه، بل ينتهي في الأبيات الموالية له. ويسمّى "البيت المبتور"<sup>4</sup>. لهذا وردت الأفعال الحركية متتالية دون رابط حرفي بينها بسبب تتاليها السريع. ونكاد نسمع إيقاع السّرعَة في تكرار حرف الرّاء في البيت الثّالث في: يمرّ مرّ الرّيح والسّحاب. و"حرف الرّاء... هو رمز الحركة لاختلاج اللّسان عند النّطق به خلافا لغيره من الأصوات"<sup>5</sup>.

وقد وردت هذه الأفعال السريعة في إيقاع عروضيّ سريع على بحر "الرّجز" المعروف بخفته وسرعته وبحضوره في الشّعْر الحماسي. فقد "كان الرّجز قديما إيقاع الطّرد ومشاهد الصّيد وإيقاع المفاخرة والمكاثرة عند اللّقاء والمبارزة وإيقاع الأراجيز في وصف الخيل والسّباع والوحوش في حرّ حركتها وأوج سرعتها"<sup>6</sup> و"كان الرّجز إيقاعا خفيفا جدا سريعا جدا بالنسبة إلى غيره من الإيقاعات... والأصل في حركة الرّجز هو أن تستغرق أربعة أوقات: مستفعلن أو فعَلْتُنْ، وإذّاك تتسم فيه الحركة بالخفة والسّرعَة"<sup>7</sup> وتفعيلة الرّجز (مُسْتَفْعِلُنْ) تتسم بالخفة والعنف "شأنها أشبه شيء بحركة القفز العالي تجسّم فيه حركة الصعود النّواة v- وحركة الهبوط النّواة v- ... يتحوّل الرّجز بذلك في كثير من الأحيان من إيقاع يوحى بمعنى الخفة إلى إيقاع يوحى بمعنى العنف"<sup>8</sup> لذلك سمّى الخليل بن أحمد الرّجز بهذا الاسم لدلالته على القيام والحركة والسير بعد القعود والسّكون و"لاضطرابه كاضطراب قوائم النّاقة عند القيام"<sup>9</sup>. وقد شبّه ابن الرّمكدم الطّفيليّ في حركاته السريعة بحيوانات سريعة الحركة. ومنها الحيّة التي "تمّ وصفها بالسّبات وطول الإطراق وبسرعة النّشطة وخفة الحركة"<sup>10</sup>. ويُعدّ إيقاع الحركة المتّسم بالقوة والسّرعَة، معارضة باروديّة<sup>11</sup>

1- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الإتيان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ج3، ص 190.

2- عرّف ابن رشيق المعازلة بأنّها "التّداخل والتّراكب" وذكر أنّها ترد في القوافي والاستعارة وفي الحروف، ولكنّه لم يذكر تداخل البيت في البيت. راجع كتابه: العمدة، باب ذكر المعازلة والتّشبيح، ص 16.

3- بداية من البيت الثالث إلى نهاية القصيدة.

4- أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشّعْر، تحقيق وتعليق: محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان. د ت. ص 29 "المبتور: وهو أن يطول المعنى عن أن يحتمل العروض تمامه في بيت واحد، فيقطعه بالقافية، ويتمّه في البيت الثّاني." ويعتبر هذا من عيوب اتّلاف المعنى والوزن معا.

5- محمّد العياشي، الكمبيات اللّفظيّة والكمبيات الإيقاعيّة في الشّعْر العربي، المطبعة العصريّة، تونس 1987، ص 223.

6- المرجع نفسه، ص 215.

7- المرجع نفسه، ص 216.

8- المرجع نفسه، ص 218.

9- العمدة في نقد الشّعْر وتمحيصه، ص 121.

10- الجاحظ، الحيوان، تقديم: فوزي عطوي، دار الجيل ودار مصعب (د ت)، فصل: القول في الحيّات، المجلّد 2 ج 4 ص 73.

11- G. Genette, palimpsestes, p 31 «le pastiche parodique»

وتقليداً أسلوبياً<sup>1</sup> (imitation stylistique) مضحكا لإيقاع الحماسة في الشعر العربي القديم. سنعرض إلى مظاهر الإضحاك فيه.

### 2-3- إيقاع الإضحاك:

يعدّ الإضحاك المقومّ الثّاني لـ "المعارضة الهجائية" (pastiche satirique)<sup>2</sup>. والباروديا "أمّ الإضحاك"<sup>3</sup> والإضحاك إيقاع في حدّ ذاته<sup>4</sup>. ومظاهر الإضحاك كثيرة في هذه المعارضة الباروديّة لإيقاع الحماسة. ومنها أنّ هذا الإيقاع الحماسي لم ينقل لنا معركة حماسيّة حقيقيّة، تبدأ بالمواجهة الحربيّة وتنتهي بالقتال والموت والانتصار، بل وصف لنا طفيليّا محاربا بدون سلاح، عدوّه بوابّ منعه من دخول البيت حيث توجد المائدة، ثمّ خاض الطّفيليّ معركة ثانية مع الأكل بعد انتصاره على البواب. فكان "يحمل حملات أبي تراب". فالأصل في الحماسة أن يخوض البطل معارك حقيقيّة حتّى يتّسم بـ "الشجاعة الحربيّة والقتال من أجل قيمة سامية كالعقيدة أو الحرمة أو الشرف".<sup>5</sup> ولكنّ الطّفيليّ هنا يخوض معارك وهميّة وتافهة من أجل سدّ الرّمق. فكانت بطولة الطّفيلي بطولة هزليّة<sup>6</sup> Heroï-comique .

ونجد مظاهر الإضحاك أيضا في التّقابل بين الشّكل الحماسي الجادّ وموضوع التّطفيل الهزليّ التّافه. فاستدعيّ هذا الإيقاع الحماسي الجادّ للتّعبير عن موضوع تافه ووضع هو الأكل. ونقل لنا هذا الإيقاع الحماسي حربا وهميّة وخسائر مبالغ في وصفها، وهي خراب المائدة وعذاب صاحبها<sup>7</sup>. فمصدر هزليّة هذا الإيقاع هو عدم انسجامه مع الموضوع الذي ورد للتّعبير عنه، وتضخيمه للمعنى وإذكاء جذوة المبالغة فيه. وهو ما أنتج مفارقة<sup>8</sup> هزليّة ومبالغة مضحكة. "إنّ الكلام عن الأشياء الصغيرة كما لو كانت كبيرة يعني بشكل عام المبالغة"<sup>9</sup>. وتكون "المبالغة مضحكة عندما تمتدّ وخاصة تكون منهجيّة، وعندما بالفعل تظهر كوسيلة

1- G. Genette, palimpsestes, p 27 «le pastiche satirique ... une imitation stylistique à fonction critique ... ou ridiculisante».

2-Ibid..

3- D. Sangsue, *La Parodie*, Paris, Hachette Supérieur, coll. «Contours littéraires», 1994, p30. «La parodie , mère du Rire».

4- chapitre «Le rire comme rythme» in :Prigent (Christian), Une erreur de la nature, Paris ,P.O.L ,1996,p136.

5- محمد اليعلاوي ، حماسة أم ملحمة ، مجلة الفكر عدد1 ، 1970 ، ص91.

6-Dictionnaire du littéraire, sous-direction de :Paul Aron, Denis Saint-Jacques , et Alain Viala , PUF 2002 . mot : burlesque . p.68.

والبطولة الهزليّة نوع أدبي ازدهر في الأدب الغربي في القرن 17 قام على المعارضة الباروديّة للملاحم. ونجدها في الرواية ممثّلة في رواية " دونكيشوت " لسار فنتاس.

7- في البيت العاشر. يقول ابن الزمكدم: فَعَامِرُ المَيْدَةِ فِي خَرَابٍ ... وَصَاحِبُ المَنْزِلِ فِي عَذَابٍ لِسُوءِ مَا يَأْتِي مِنَ الأَدَابِ "

8- يقول كريستيان بلانتان " تتمثّل مزّيّة المفارقة في أنّها تصيّر بديهيّا استقلال اللّغة بالنّسبة إلى الواقع، وهو ما يصدّم الحسّ السّليم... هذا قياس مغالطي وسفسطة واحتجاج جديد مضحك فاقد للجديّة. "انظر: كريسيان بلانتان، الحجاج، ترجمة: عبد القادر المهيري، ط1، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة تونس 2008، ص13.

9- برجسون ، الضحك ص83.

نقل وتحويل<sup>1</sup>. وهذه المبالغة الهزليّة ناتجة عن القياس المغالطي<sup>2</sup> بين صورة المحارب وصورة الطّفيليّ، وهي مقايسة مضحكة لأنّ الشّاعر سوّى بين أطراف متباعدة لا يمكن أن تتشابه في الواقع. فأحدث ابن الزمكدم مفارقة مضحكة حين جمع بين صورة الرفيع (المحارب) وصورة الوضيع (الطّفيليّ). والمفارقة والقياس المغالطي<sup>3</sup> من أسس المبالغة الهزليّة<sup>4</sup> في المعارضة الباروديّة. و "قد كانت المحاكاة الساخرة تتسم بنزعة التّكافؤ بين الأضداد"<sup>5</sup>. وقد قال برجسون "إنّ التعبير بشرف عن فكرة غير شريفة، واتخاذ موقف ماجن أو مهنة وضيعة أو سلوك منحط ووصفها بعبارات شديدة الاحترام... إنّ هذا مضحك عموماً"<sup>6</sup>.

أمّا الوجه الثّالث المضحك في هذه المعارضة الباروديّة فيتّصل بدلالة هذا الإيقاع الحماسيّ على صفات التّهم والشّراهة والوقاحة التي يتّسم بها الطّفيليّ أثناء ارتياد بيوت الولايم دون سابق دعوة، وهذا فيه مخالفة لقيم المجتمع وآداب الأكل والزّيارة. فقد "قال سهل رحمه الله: الأكل مدموم"<sup>7</sup> و"قال عبد الله بن عمر: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: مَنْ دَخَلَ عَلَى غَيْرِ دَعْوَةٍ، فَقَدْ دَخَلَ سَارِقًا، وَخَرَجَ مُغَيَّرًا"<sup>8</sup>. فتلبية الرّغبات يجب أن تمرّ عبر مؤسسات اجتماعيّة، وهو ما يسمّيه جيل دولوز بـ "مأسسة الرّغبة"<sup>9</sup>. وكلّ خروج عن المألوف تكون عقوبته السّخرية والضّحك. "فالضحك بفعل ما يوجّه من ترهيب يقمع الخروج والشذوذ"<sup>10</sup> و"تعتبر السّخرية سلاحاً فعّالاً في مواجهة الرّأي المتصلّب الذي لا يتقبّل الحوار والمناقشة. والحركات الساخرة كثيرة ومتنوّعة تثير الضّحك أحياناً بشكل غير مقصود. بطبيعة الحال، لا بدّ من بعض المبالغة والأكاذيب الصّغيرة التي تضيف على الموقف بعض المرح بحيث يمكن توجيه النّقد اللاذع من دون

1- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2- يقول كريستيان بلانتان "القياس المغالطي هو حجاج (استدلال) غير صحيح يشبه شكله القياس الصّحيح"، م ن، ص 55.

3- يقول كريستيان بلانتان "تتمثّل مزية المفارقة في أنّها تصير بديهيّاً استقلال اشتغال اللّغة بالنّسبة إلى الواقع، وهو ما يصدّم الحسّ السّليم... هذا قياس مغالطي وسفسطة واحتجاج جديد مضحك فاقد للجديّة". م ن، ص 13.

4- G. Genette, palimpsestes, p 95 «Chacun sait intuitivement qu'une **imitation comique** «**exagère**» toujours **les traits caractéristiques de son modèle**: c'est ce procédé que les Formalistes russes baptisaient, d'un terme plus technique mais encore sommaire, et ailleurs équivoque, la **stylisation**. Le terme le plus juste et le plus précis serait peut-être celui de **saturation**: soit un trait stylistique ou thématique caractéristique d'un auteur ..., la saturation caractéristique de **l'exagération pastichelle ou caracturale** consisterait à en placer quelque chose comme deux, cinq ou dix fois plus.»-

5- ميخائيل باختين، شعريّة دوستوفسكي، ترجمة، جميل نصيف التكريتي، ط 1، دار توبقال، بغداد الدار البيضاء 1986، ص 187.

6- برجسون، الضحك ص 84.

7- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ط 1، دار ابن حزم، بيروت لبنان 2005، كتاب كسر الشهوتين، ص 973.

8- الخطيب البغدادي، التّطفيل، ص 18.

9- جيل دولوز، الغرائز والمؤسّسات، ترجمة: عبد الحق أزرقان، عن أحمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز سياسات الرّغبة، ط 1، دار الفارابي، بيروت لبنان 2011. ص 154. يقول دولوز "تعتبر الغريزة والمؤسّسة الشكليين المنظمين لإرضاء ممكن. إشباع الميل داخل المؤسّسة أمر لا شكّ فيه: في الزّواج ترضى الغريزة الجنسيّة، وفي الملكيّة ترضى غريزة الجشع".

10- برجسون، الضحك، ص 20

عواقب وخيمة"<sup>1</sup>. "الفكاهة هي وحدها القادرة على الكلام عن الحقائق بصراحة دون أن تحرق هذه الحقيقة"<sup>2</sup>. لذلك فإنّ الشّاعر يسخر من الطّفيلي، فيشرك القارئ ليضحك منه ويشهّر به، فينتقم منه. يقول برجسون "إننا لا نتذوّق الهزل (النكتة) إن شاعرنا أننا وحدنا. إذ يبدو أنّ الضّحك يحتاج إلى الصّدى"<sup>3</sup>. لذلك ف "إنّ ضحكنا هي دوما ضحكة المجموعة"<sup>4</sup>.

لقد اتّخذ إيقاع الحركة في حكاية الطّفيلي شكل المعارضة الباروديّة السّاخرة لشعر الحماسة في خصائصه الفنيّة والمعنويّة. ووقفنا في هذه المعارضة على أشكال كثيرة للإيقاع المعنوية والمعجمية والصوتية العروضية والبلاغية والنحوية والبصريّة (الإيقاع شكلا). وبحثنا في مظاهر الإضحاك في هذه المعارضة وخلفياتها الاجتماعيّة، ونجملها في التّقابل بين الشّكل الحماسي الجادّ والموضوع الوضيع، والمفارقة الهزليّة والمبالغة والقياس المغالطي. ويتّخذ هذا الإيقاع الحماسي في حركة الطّفيلي شكلا باروديا آخر هو شكل التّحريف البارودي لإيقاع الحركة في حكاية نزول آدم وحواء من الجنّة.

### 3- التّحريف البارودي لحكاية خروج آدم من الجنّة:

يقوم التّحريف البارودي<sup>5</sup> (Travestissement parodique) أو التّحريف الهزلي<sup>6</sup> (Travestissement burlesque) على التّحويل المضحك لأسلوب حكاية مشهورة من جنس أدبي إلى جنس أدبي آخر بعد القيام بتحويلات جزئيّة في المضامين والتّقنيات الفنيّة<sup>7</sup>. وهذا ما وجدناه عند دراسة إيقاع الحركة، فقد لاحظنا وجود علاقة خفيّة بين حكاية الطّفيلي وحكاية آدم وحواء عند طردهما من الجنّة<sup>8</sup>، وهي علاقة تقوم على

1- جوزيف ميسنجر، المعاني الخفيّة لحركات الجسد، ترجمة: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الفراشة للنشر والتّوزيع بيروت لبنان 2006، ص217.

2- المرجع نفسه، ص5.

3- برجسون، الضّحك، ص11.

4- المرجع نفسه، ص12.

5- Bakhtine (Mikhail), Esthétique et théorie du roman, Traduit du russe par Daria Olivier, Gallimard, Paris 1978. P413 «Travestissement parodique»

6- Genette(Gérard), palimpsestes, Seuil, 1982. P29 «Le travestissement burlesque modifie donc le style sans modifier le sujet»

7- لمزيد التوسّع في هذا التّوع البارودي راجع كتابنا: الباروديا في الشّعر العربي القديم، الباب الثالث: التّحريف البارودي ص255 وما بعدها.

8- يقول تعالى "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36)" البقرة عدد2، الآيات 35-36.

"وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى (116) فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (117) إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى (118) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى (119) فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى (120) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتِنُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (121) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (122) قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (123) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124)" طه عدد20، الآيات 116-124.

المحاكاة السّاخرة، فحكاية الطّفيليّ هي حكاية ممسوخة ومحرّفة عن حكاية آدم عليه السّلام. وستنوّليّ دراسة إيقاع هذه التحريفات وتقنياتها وإيقاع الإضحاك والسّخرية فيها وأبرز إيقاعاتها الدّلالية.

### 3-1- إيقاع التّحريفات وتقنياتها:

لقد أدخل ابن الرّمكدم على حكاية آدم وحواء في الجنّة عدّة تحويرات مضحكة بالزّيادة والحذف. ونُقلت حكاية آدم من جنس أدبي (السرد التّثري: القرآن) إلى آخر (السرد الشّعري). وقد رأينا شهما كبيرا بين الحكايتين واختلافات مضحكة. إنّ الدّي يوحّد بين إيقاع الحركة في الحكايتين هو انطلاقه من الأعلى إلى الأسفل، وثانيها وجود تيمة الأكل موضوعا للمنع وسببا للطرد. فقد مثل الأكل في الحكايتين خطيئة سبّبت لأدم والطّفيليّ المنع والطرد. وأمّا المشترك الثالث فنصيّ نابع من إيقاع الحركة ذاته في الأرجوزة، إنّ إيقاع يوحى بحضور إيقاع حكاية آدم في إيقاع حكاية الطّفيليّ. فقد جاء إيقاع الحركة في كليهما على شكل حرف الميم حين بدأ دائريّا ثمّ أفقيّا وانتهى عموديّا. فالميم عند المتصوّفة ترمز لبدء الخلق الروحاني الجسماني، فرسم الميم في شكله الدائري المتّجه من أعلى إلى أسفل دليل على الخلق والنّشأة من عالم أكمل أعلى في اتّجاه عالم أسفل يعتريه النقص والجهل والفناء. كما ترمز الميم من هذا الوجه إلى الإنسان الذي خلق في أحسن تقويم. ويجسد هذه النّشأة الكاملة كل من آدم عليه السّلام ومحمّد صلى الله عليه وسلّم. فأما آدم، فهو أوّل بشر من حيث الجثمانية، بينما محمد صلى الله عليه وسلم فهو أوّل البشر من حيث الرّوحانية. فأدم أبو الأنبياء والبشر جسديّا، ومحمّد صلّى الله عليه وسلم أبو البشر والأنبياء روحانيا. يقول ابن عربي "وأما الميم فإنّه لأدم ومحمد عليهما الصلاة والسلام... من هذا العمل كانت جسمانية كل إنسان في العالم. فأدم أبو محمد وأبونا وأبو عيسى في الجسميّة، ومحمد أبو آدم وجسمانية محمّد"<sup>1</sup>.

ونضيف أنّ ابن الرّمكدم ذكر في أرجوزته حيوانات لها صلة بحكاية آدم وحواء، ومنها الحيّة التي نجدها مشاركة في الحكاية حتّى لحقها العقاب<sup>2</sup> الذي لحق آدم وحواء حين طردا من الجنّة. وعن الحيّة قال الجاحظ "إنّ فيها شياطين، وإنّ فيها من مسخ، وأنّ ابليس إنّما وسوس إلى آدم وإلى حواء من جوفها"<sup>3</sup> و"بعض أصحاب التّفسير يزعم أنّ الله عاقب الحيّة حين أدخلت ابليس في جوفها حتّى كلّم آدم حواء... وإن كان ابليس لا يحتال إلاّ من جهة الحيّة، ولا يحتال بشيء غير ممّوه ولا مشبّه"<sup>4</sup>. وقال عدي بن زيد، يذكر شأن آدم ومعصيته، وكيف أغواه، وكيف دخل في الحيّة، وأنّ الحيّة كانت في صورة جمل

1- ابن عربي، كتاب الميم والواو والنون، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الدكن، 1948. ص 13-14  
 2- الجاحظ، الحيوان، تقديم: فوزي عطوي، دار الجيل ودار مصعب (د ت)، فصل: القول في الحيّات، المجلّد الثاني، ج 4 ص 81.  
 "وأما الحيّة فإنّها عوقبت بقصّ جناحها، وقطع أرجلها، والمشى على بطنها، وباعراء جلدّها- حتى يقال: «أعرى من حيّة» وبشقّ لسانها. لذلك كلّما خافت من القتل أخرجت لسانها لترهيم العقوبة- وبما ألقى عليها من عداوة التّاس، وبمخافة الناس، وبجعله لها أوّل ملعون من اللّحم والدّم، وبالذي ينسب إليها من الكذب والظلم."  
 3- المرجع نفسه، ص 65.  
 4- المرجع نفسه، ص 67.



فمسخها الله عقوبة لها، حين طاوعت عدوه على وليه.<sup>1</sup> ونوجز مظاهر التشابه في إيقاع الحركة بين الحكايتين في هذا الجدول:

حكاية الطفيلي	حكاية آدم	
من خارج البيت إلى داخله. من الأعلى (الدوران) إلى الأسفل (الزول <sup>3</sup> عند المائدة والبيت).	من داخل الجنة إلى خارجها. من الأعلى (الجنة) إلى الأسفل (عالم الأرض) <sup>2</sup> .	إيقاع الحركة
منع البواب للطفيلي من دخول البيت للأكل./موانع أخلاقية: يمنع الدخول دون سابق دعوة.	تحذير الله <sup>4</sup> لآدم بعدم الأكل من أشجار وسط الجنة.	موانع الحركة
الأكل من المائدة بعد الدخول دون استئذان ودون دعوة. (تمرد على البواب وعلى قيم المجتمع).	الأكل من ثمار أشجار الجنة والعصيان لأوامر الله (تمرد على الله).	خرق الموانع
السخط على الطفيلي بسبب ما خلفه من خراب للمائدة ومن عذاب للحاضرين ولصاحب المائدة.	طرد آدم من الجنة (الخطيئة).	نتيجة خرق الموانع

وتتمثل وجوه الاختلاف، في توجه حركة آدم من داخل الجنة إلى خارجها، بينما توجهت حركة الطفيلي من خارج البيت إلى داخله. وهو ما نثبته في هذا الجدول:

إيقاع حكاية الطفيلي		إيقاع حكاية آدم	
إلى الداخل	من الخارج	إلى الخارج	من الداخل
إلى بيت الوليمة	من شوارع الموصل	إلى الأرض/الدنيا	من الجنة
إلى شبع (+)	من جوع وحرمان (-)	إلى المزيد من الشبع (++) : الجشع والتهم	من الشبع <sup>5</sup> (+)
إلى الأسفل	من الأعلى	إلى الأسفل	من الأعلى
إلى الداخل (سدّ النقص)	من الخارج (النقص)	إلى الخارج (النقص)	من الداخل (الكمال)

1- المرجع نفسه، ص 80.

2- يقول تعالى "فَأَرْزَلْنَاهَا الشَّيْطَانَ عَنْهَا فَأَخْرَجَهَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ". البقرة، الآية 36.

3- يَمُرُّ مَرَّ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ... يَنْزُلُ تَطْفِيلًا بِبَابِ

نُزُولِ شَيْبٍ لَأَخٍ فِي شَبَابٍ... يَدْخُلُ بِالْحَيْلَةِ فِي الْأَنْقَابِ (البغدادي، كتاب التطفيل، ص 28)

4- يقول تعالى "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ" البقرة، الآية 35.

5- "قُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (117) إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى (118) وَأَنْتَ لَا تَطْمَأْنِنُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى (119)" طه عدد 20، الآيات 117-119.

والمضحك في هذا التّشابه هو قيامه على القياس المغالطي، وهي مقايسة تقوم على المبالغات الهزليّة والمفارقات المنطقيّة. وذلك حين يتشابه آدم أب البشريّة بابنه الطّفيليّ، وحين نقيم التّشابه بين الجنّة والبيت الذي أقيمت فيه المائدة، وحين يستوي البوّاب الذي يمنع الطّفيلي من الدّخول مع الله. إنّ المضحك هو التّقريب بين المتباعدات التي تنتهي إلى سياقين متباعدين هما عالم المقدّس والعالم الدنيوي المدنّس. ونلخّص هذه المقايسة المغالطيّة في هذا الجدول:

حكاية آدم	حكاية الطّفيلي	
الموانع	الله	البوّاب/ قيم المجتمع
المكان	الجنّة: الشّبع (الدّاخل)	البيت: الشّبع (الدّاخل)
الشخصيات	آدم (الأب) أوّل الخطّائين: أبو الخطايا .	الطّفيلي ( الابن): أبو الرذائل <sup>1</sup>
الحدث الرئيسي	خطيئة أكل ثمار أشجار الجنّة (تكفير العصيان)	خطيئة أكل طعام الوليمة (تكفير التّطفيل)
	خطيئة أب الإنسانيّة	خطيئة الابن
دافع الخطيئة	الشّبع والطمع والتّم	الجوع والحرمان
مصدر الحكاية	نصّ مقدّس (القرآن)	نصّ دنيوي (كتاب التّطفيل)

ويكمن المضحك أيضا في علاقة الضّمّ بين الحكايتين رغم التّشابه والاختلاف بينهما. فجمع الحكايتين في حكاية واحدة هو شكل آخر من أشكال التّحريف الهزلي لم تعرض له نظريّات الباروديا الغربيّة في تقديرنا. لكن يحضر هذا المفهوم تحت مصطلح "الإجازة"<sup>2</sup> في النّقد العربي القديم. فحكاية الطّفيلي هي امتداد لحكاية آدم/الحكاية الأصل في المكان والزمان والشخصيات والأحداث. وهذا ما لاحظناه عند دراستنا لإيقاع الحركة في الحكايتين. فالطّفيلي المرتكب لخطيئة الأكل هو امتداد بيولوجي وتاريخي لوالده آدم أب البشريّة ومرتكب خطيئة الأكل. وإيقاع حركة الطّفيلي هو امتداد لإيقاع حركة آدم، فالأب آدم خرج من الجنّة (الدّاخل) إلى عالم الأرض (الخارج)، ومن هذا الخارج الذي انتهى إليه آدم عاد الطّفيليّ الابن إلى الخارج الذي خرج منه والده آدم، فيكون الابن قد أعاد أباه إلى الدّاخل الذي خرج منه، ولكنّه ليس داخل الجنّة العلويّة الإلهية بل إلى داخل الجنّة السفليّة الأرضيّة. وكأنّ الطّفيليّ ثار لأبيه بالجنّة الدنيويّة عن الجنّة الإلهية في عالم الآخرة. لعلّ هذه الجنّة الدنيويّة تعويض لآدم عن الجنّة الموعودة في عالم الآخرة. فما هي المعاني الهزليّة في علاقات التّشابه والاختلاف والضّمّ في إيقاع الحكايتين؟

1- يذكر الراوي أنّ الطّفيليّ ملقب بـ "أبو الفضائل" على سبيل السّخرية منه، والأصل أنّه "أبو الرذائل".  
2- لمزيد التّوسّع في هذا التّوع البارودي راجع كتابنا: الباروديا في الشّعر العربي القديم، فصل: الإجازة السّاخرة ص243.

## 3-2- إيقاع السخرية والإضحاك في التّحريفات:

إنّ المعنى الهزلي الأساسي في هذه القصيدة هو السخرية، وهو معنى صرح به الشاعر منذ بداية أرجوزته من خلال قوله "لَقَبَ طَنْزًا أَفْضَلَ الْأَلْقَابِ". وتقوم السخرية على معاني الاستهزاء<sup>1</sup> والقهر والإذلال والتحقير<sup>2</sup>. فقد سمى الشاعر الطفيلي على سبيل السخرية "أبا الفضائل" بدل أن يُسميه بكنيته الحقيقية "أبا الرذائل". وفي ذلك تقابل بين معنى الاسم ومعاني أفعال صاحبه. وهذا هو المفهوم الغربي للسخرية<sup>3</sup>. والسخرية متصلة بشكل مباشر بالباروديا "أم الإضحاك"<sup>4</sup>. إن هذا المعنى الهزلي الساخر هو أساس إيقاع الحركة في الحكايتين المتجه من أعلى إلى أسفل. وهو إيقاع يجسده نظام الحركات كما بينا في الجداول، وهو إيقاع نسمعه في صعوده ونزوله أثناء تكرار تفعيلة (مستعلنن) التي تتسم بالخفة والعنف. إن "شأنها أشبه شيء بحركة القفز العالي تجسّم فيه حركة الصعود النواة - v - وحركة الهبوط النواة -v<sup>5</sup>". و"العدد 9 (في الثقافة العبرية) هو مبدأ ما يهبط إلى درك الموجودات السفلى"<sup>6</sup> وهذا العدد هو الشكل المشترك لإيقاع الحركة في حكايتي آدم والطفيلي.

فالأعلى في الثقافات الإنسانية رمز للقيم الإيجابية، أما الأسفل فهو رمز لكل ما هو سلبي. فقد خصّص الله المكان الأعلى لسكان الجنة وهم الأبرار<sup>7</sup>. وجعل المنافقين وأصحاب الجحيم في الدرك الأسفل من النار عقابا لهم على خطاياهم<sup>8</sup>. وقد جعل الرسول محمد صلى الله عليه وسلم المتصدقين بأموالهم رمزا للفضل

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة: سخر. "الهزء والهزؤ: السخرية... وتَهَزَأَ واستَهَزَأَ بِهِ: سَخَرَ."

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة: هزأ. "وَيُقَالُ: سَخَرْتُهُ بِمَعْنَى سَخَرْتُهُ أَي فَهَرْتُهُ وَذَلَّلْتُهُ."

3- Dictionnaire du littéraire, sous-direction de :Paul Aron, Denis Saint-Jacques , et Alain Viala , PUF

2002 .mot : Ironie . p320.

4- D. Sangsue, *La Parodie*, Paris, Hachette Supérieur, coll. "Contours littéraires", 1994, p30. «La parodie , mère du Rire»

5- محمد العياشي، الكميات اللفظية والكميات الإيقاعية في الشعر العربي، ص 218.

6- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ط1، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت لبنان 1978. ص 392.

7- يقول تعالى "كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ (18) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيِّنَ (19) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (20) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (21) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (22) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (23) تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (24) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ (25) خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (26) وَمِرَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (27) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (28) " سورة المطففين عدد 83، الآيات 18-28.

8- يقول تعالى "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا" النساء، عدد 4، الآية 145.

وسمّو الهمة لأتهم أصحاب اليد العليا<sup>1</sup>. لهذا فحركة التّزول من أعلى إلى أسفل، في حركة آدم والطّفيليّ، تحمل معاني الخسة والحقارة في الأشياء والأخلاق<sup>2</sup>.

إنّ فعل السّقوط هذا يحمل سخرية إلهية من القدرة البشريّة التي تريد الاستقلال لتقرير مصيرها بنفسها بمعزل عن الله (آدم) وعن قيم المجتمع (الطّفيليّ). إنّها "محاولة الإنسان بأن يدعي لنفسه سلطانا إلهيّا به يصبح قادرا على صنع مصيره بمعزل عن الله وبالاستغناء عنه... فالإنسان يجد في قرارة نفسه ميلا لا يقاوم إلى الكمال والسّعادة والخلود، ولكنّه يختبر بأن معا هشاشته وضعفه ونقصه وسرعة عطبه وفنائيته... على الإنسان بالتّالي أن يقرّ بهشاشته وفنائيته، ويعترف بأنّه من الله وحده يستمدّ قوّة التغلّب على الضّعف والفناء"<sup>3</sup> هذه هي الخطيئة الأصليّة الأولى، و"هي أساس الخطايا ومنبعها عند كلّ إنسان، ألا وهي التّزعة إلى التصرف على هوانا دون أن نقيم وزنا لله ولا للإنسان الآخر"<sup>4</sup> إنّ فعل السّقوط هو عقاب ساخر لآدم وللطّفيليّ. وتعبّر هذه السّخرية عن معنى تراجيدي ينتهي فيه الإنسان بالهزيمة رغم محاولاتة نحت ذاته بالاستقلال عن الله والمجتمع. إنّها سخرية القدر من الإنسان. فالإنسان لا يستطيع نحت ذاته إلاّ في ظلّ المشيئة الإلهية والسّلطة الاجتماعيّة. وبهذا يكون التّطفيل موضوع السّخرية سقوطا أخلاقيا مشينا عُوقب عليه الطّفيليّ بالسّخرية والضّحك.

هذه المعاني السّاخرة نجدها أيضا في إيقاع الحركة المتّجه من الداخل إلى الخارج (آدم) والمتّجه من الخارج إلى الداخل (الطّفيليّ). ونعرضها في هذا الجدول:

إيقاع حكاية الطّفيلي		إيقاع حكاية آدم	
من الدّاخل	إلى الخارج	من الدّاخل	إلى الخارج
من الجنّة	إلى الأرض/الدّنيا	من الجنّة	إلى الأرض/الدّنيا
من الأعلى	إلى الأسفل	من الأعلى	إلى الأسفل
من الداخل (الكمال)	إلى الخارج (التقص)	من الداخل (الكمال)	إلى الخارج (التقص)

1- فقد جاء في "حديث حكيم بن حزام: أنّ النبي ﷺ قال: اليد العليا خير من اليد السفلى." أخرجه مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب بيان أنّ اليد العليا خير من اليد السفلى، وأنّ اليد العليا هي المنفقة وأنّ السفلى هي الآخذة، دار إحياء التراث العربي بيروت (2/ج/ص717)، برقم(1034):

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة: سقط. ف "السَّقَطُ مِنَ الْأَشْيَاءِ: مَا تُسْقِطُهُ فَلَا تَعْتَدُّ بِهِ مِنَ الْخُبْدِ وَالْقَوْمِ وَنَحْوِهِ. وَالسَّقَاطَاتُ مِنَ الْأَشْيَاءِ: مَا نَهَاجُونَ بِهِ مِنْ زُدَالَةِ الطَّعَامِ وَالنَّبَابِ وَنَحْوِهَا. وَالسَّقَطُ: زِدْيَةُ الْمَتَاعِ ... وَأَسْقَاطُ النَّاسِ: أَوْبَاشُهُمْ؛ عَنِ الْحَيَّانِيِّ، عَلَى الْمَثَلِ بِذَلِكَ." "وَيُقَالُ: فَلَانَ قَلِيلَ الْعِثَارِ، وَمِثْلُهُ قَلِيلُ السَّقَاطِ، وَإِذَا لَمْ يَلْحَقِ الْإِنْسَانُ مَلْحَقَ الْكِرَامِ يُقَالُ: سَاقِطٌ."

3- كوستي بندلي، كيف نفهم اليوم قصّة آدم وحواء؟، منشورات النور بيروت لبنان، 1990، ص 77.

4- المرجع نفسه، ص 87.

وتحمل حركة دخول الطّفيليّ إلى بيت الوليمة معاني سلبية أيضا. هي معاني السقوط<sup>1</sup> وفساد العقل والجسد<sup>2</sup> ومعاني الخديعة والمكر<sup>3</sup>، وهو سقوط أخلاقي فيه نقص وتمرد. فقد اقترن مفهوم الدّاخل لدى الفلاسفة بمعاني النقص والعدم والغياب. فـ "حين يواجه الفلاسفة الخارج والدّاخل فإنهم يفكّرون بمصطلحات الوجود والعدم"<sup>4</sup>. و"العدم ضدّ الوجود... (وهو) البالغ من النقص غايته... (و)يسمى العدم المضاف إلى الشّيء بفقد الشّيء، أو غياب الشّيء، أو نقص الشّيء."<sup>5</sup> وتدلّ "العدميّة الأخلاقية... على إنكار القيم الأخلاقية وإبطال مراتبها... ودلّت على خلوّ العقل من تصوّر هذه القيم."<sup>6</sup> والدّاخل في حكاية آدم له هذه المعاني السلبية، لذلك أراد الخروج من الجنّة لتحقيق وجوده وتحقيق الكمال في ذاته. إنّ هذا الدّاخل بمعانيه السلبية والدّي يمثل بداية إيقاع الحركة في حكاية آدم، هو ذاته الدّاخل الدّي بدأ به إيقاع الحركة في حكاية الطّفيليّ. فقد أعاد الطّفيليّ أباه آدم إلى داخل الجنّة من جديد، ولكنها جنّة دنيوية، أعاده إلى الدّاخل حيث النقص والفقد والغياب. وفي إعادته إلى هذا الدّاخل العدم، يكون الطّفيليّ قد أعاد أباه آدم من جديد، وهو يعتقد أنّ في ذلك الدّاخل وجود وكمال وحضور للذات لتحقيق كينونتها. وهو تقدير خاطئ سبّب له السخرية من قبل الشّاعر وأفراد المجتمع. لقد خلّف إيقاع حركة الطّفيليّ الخراب والعذاب. ففسد إيقاع الحكايتين إيقاع النقص والسلبية في شكل دائريّ، بدأ بالدّاخل وانتهى إلى الدّاخل بسلبياته. لقد انتهت الحكايتان إلى السلبية والنقص رغم محاولتهما تجسيد معاني الكمال وتحقيق معاني الوجود في إيقاع الخارج. وهما تجربتان انتهتا بالفشل والخسران والسخط والعذاب.

وتشارك حركة الدّاخل عند الطّفيليّ بمعانيها السلبية السّاخرة مع معاني حركة الاستدارة (أدور). فهذا الدّاخل الدّي حللنا أبعاده هو نتيجة طبيعية لطبيعية لحركة دوران الطّفيليّ في شوارع الموصل بحثا عن الموائد. والاستدارة تدفع إلى الدّاخل / التّفوق حول الذات كشكل حمائيّ. "إنّ صور الاستدارة الكاملة تساعدنا على التماسك، وتسمح لنا أن نضفي مزايا مبدئيّة على ذواتنا، وأن نؤكّد وجودنا بحميميّة في الدّاخل"<sup>7</sup>. ف"الوجود حين تعاش تجربته من الدّاخل، ويصبح خاليا من كل الملامح الخارجيّة يكون مدوّرا"<sup>8</sup>. والاستدارة عند الظّاهراتيين تدلّ على الانعزال والشّدوذ والخروج عن السائد. إنّ "الشّيء يصبح مدوّرا حين يكون منعزلا"<sup>9</sup>. وهذا ينطبق تماما على صورة الطّفيليّ المنبوذ اجتماعيّا لعدم التزامه بقيم المجتمع، ومنها الاستئذان قبل دخول البيوت، وحضور الموائد بدعوة من أصحابها. فالاستدارة في حركة الطّفيليّ تتضمن

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة: دَخَلَ. "وقوله في الحديث: دخلتُ العمرة في الحجّ، قال ابن الأثير: معناه سقط فرضها بموجب الحجّ ودخلت فيه."

2- ابن منظور، لسان العرب، مادة: دَخَلَ. "والدّخُل: ما داخل الإنسان من فساد في عقل أو جسم."

3- ابن منظور، لسان العرب، مادة: دَخَلَ. "وقوله تعالى: وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ. قال الفراء: يعني دَغَلًا وخديعة ومكرا."

4- غاستون باشلار، جماليّات المكان، ط6، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتّوزيع، 2006، ص191.

5- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، ج2 ص64.

6- المرجع نفسه، ص66.

7- باشلار، جماليّات المكان، ص209.

8- المرجع نفسه، ص209.

9- المرجع نفسه، ص213.

حمولات ساخرة ومضحكة. ففي الدليل على الهزيمة وخيبة المسعى. لذلك تسمى "الدائرة: الهزيمة والسوء".<sup>1</sup> وتدل حركة الاستدارة أيضا على المبالغة الهزلية، فالاستدارة قائمة على التكرار المضحك. والتكرير "من المبالغة"<sup>2</sup> بحسب ابن الأثير. فيقال: "دار يدور واستدار يستدير، بمعنى إذا طاف حول الشيء، وإذا عاد إلى الموضع الذي ابتداء منه"<sup>3</sup> والتكرار هنا دال على الشكل الدائري وعلى معاني الفراغ والعدم والسخرية. ومن جهة أخرى فإن حركة الدوارن توحى بمعاني التكرار الهزلي. ف"الدوّارة: صنم" يدور حوله العرب في الجاهلية لعبادته<sup>4</sup>، وفي الإسلام بقي الدوران حول الكعبة مقدّسا، أثناء الحج والعمرة<sup>5</sup>. وذلك في إطار القيام بواجب ديني للتقرب من الله، ولكنّ الدوران عند الطفيلي هو من أجل إرضاء شهوات البطن. وهنا تكمن المبالغة الساخرة والمضحكة من الطفيلي. فهو يحجّ إلى الطعام بدل الحجّ إلى الكعبة. وهو عابد اللذات والشهوات بدل عبادة الله. وإحالة الدنيوي المدنس على المقدس والجمع بينهما هو شكل من أشكال المبالغات الهزلية القائمة على المفارقة. فعلاقة الضحك بالأديان علاقة متوترة أبدا<sup>6</sup>. ويدخل التخيل ههنا في صوغ المبالغة صوغا هزليا قائما على المفارقة.

إنّ قراءة إيقاع الحكايتين بشكل الضمّ يجعلنا نستنتج مفهوم عبثية الحياة من خلال محدودية قدرة الإنسان، فرغم حرصه على تحقيق وجوده وذاته واستقلالته عن القوى التي تحيط به، فإنّ هذه المحاولات تنتهي بالفشل. وهذا هو البعد الساخر في إيقاع الحكايتين.

وهذه الخيبة نسجلها في إيقاع حركة دخول الطفيلي إلى بيت الوليمة. فقد جاء في "كتب بورفيرس في القرن الثالث: العتبة شيء مقدّس"<sup>7</sup>. و "مجرّد باب قادر على إعطاء صور التودّد، الإغراء، الرغبة، الأمان، الترحيب والاحترام."<sup>8</sup> لكنّ الطفيلي وجد البوّاب له بالمرصاد يطرده ومهينه. وهذا وجه آخر من السخرية في إيقاع الدّاخِل. ويخفي هذا البعد الساخر والمضحك في إيقاع التّحريفات دلالات فكرية عميقة.

1- ابن منظور، لسان العرب، مادة: دَوَّرَ .

2- ضياء الدين بن الأثير، كفاية الطالب في نقد كلام الشّاعر والكاتب، تحقيق: نوري حمّودي القبلي وحاتم صالح الضّامن وهلال ناجي، منشورات جامعة الموصل العراق، (د ت)، ص 195.

3- ابن منظور، لسان العرب، مادة: دَوَّرَ .

4- المرجع نفسه، مادة: دَوَّرَ .

5- Jean Chevalier , Alain Cheerbrant ,Dictionnaire des symboles ,Editions , Robert Laffont S.A , et Editions Jupiter , Paris 1982,p195.

6- collectif , Le rire et les religions un couple explosif, Sous la direction de : Frédéric Antoine et Arnauld Join-Lambert . Belgique, Fidélité éditions 2011.

7- باشلار، جماليّات المكان، ص 200.

8- المرجع نفسه، ص 201.

## 3-3- الإيقاع الدلالي للتحريرات:

يعتبر النقاد الإيقاع معطى نوعيًا خاصًا بكل خطاب، مولدًا للمعنى<sup>1</sup>، ودالًا على أحوال الذات المبدعة والمتلقظة<sup>2</sup>. و"الضحك مهما بدا صريحًا بالافتراض فإنه يخفي فكرة خلفية تفاهمية"<sup>3</sup>. والخلفية الفكرية لهذه السخرية في إيقاع حركات الطفيلي (من الأعلى إلى الأسفل، ومن الخارج إلى الداخل) هي في تقديرنا خلفية دينية بالأساس، وهي "إنّ الجسم بوصفه جماع المحسوسات، ينبغي تجاوزه لبلوغ عالم الأنوار المطهرة على ملابسة المادة"<sup>4</sup>. فرغبات الجسد هي التي تجني على الإنسان مثلما جنت على آدم فأنزلته وحواء إلى الأرض، وأخرجتهما من الجنة، من المقدس إلى المدنس. إنّ الشاعر في تقديرنا يريد أن يوجّه إيقاع حركة الإنسان من الأسفل إلى الأعلى، نحو الخلود والخير والقيم المثالية. لذلك يتوق المتصوّفة إلى الصعود إلى الأعلى للقاء الخالق. ومن أجل ذلك يزهدون في الأكل والشرب حتّى لا يلهمهم عن عبادة الله وعن الموت<sup>5</sup>. فالموت عند الصوّفية سبيل لتحرّر الرّوح بانفصالها عن الجسد لتصعد إلى الأعلى حيث تلتقي بخالقها اللّقاء المنشود. ف"جسد الإنسان هو أداة الإنسان للتقرّب من الله"<sup>6</sup>. و"الصّوفيّ يعتبر الجسد سجنًا للرّوح لأنّه يحول دون أن تتصل هذه الرّوح بخالقها"<sup>7</sup>. لذلك اقترن الشيع في الفكر الصّوفيّ بصورة

1- Meschonnic, (Henri), *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p217 «Le rythme est l'organisation même du sens dans le discours.».

2- يعرف رسالو (Rousselot) الإيقاع بأنّه "صورة الإنسان منقوشة في كلامه. الإنسان بأكمله، جسمه وروحه، عضلاته وفكره." هذا الشاهد ذكره موشنيك:

- Meschonnic, (Henri), *op. cit.*, p.648.

3- برجسون، الضحك ص12.

4- عاطف جودة نصر، الخيال مفوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984. ص141.

5- الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب كسر الشهوتين ص977. "وعادة سالكي طريق الآخرة الامتناع عن الإدام على الدوام، بل الامتناع على الشهوات، فإنّ كلّ لذيذ يشتهيّه الإنسان وأكله اقتضى ذلك بطرا في نفسه وقسيوة في قلبه، وأنسا له بلذات الدنيا حتّى يألفها ويكره الموت ولقاء الله تعالى، وتصير الدنيا جنة في حقّه، ويكون الموت سجنًا له. وإذا منع نفسه عن شهواتها وضيق عليها وحرّمها لذاتها صارت الدنيا سجنًا عليه ومضيقًا له، فاشتهدت نفسه الإنفلات منها، فيكون الموت إطلاقها."

6- رحال بو بريك، الجسد الأنثوي والمقدّس، مجلّة إضافات، العدد 13، شتاء 2011. ص108.

7- المرجع نفسه، ص120.

الشیطان<sup>1</sup> والنّار<sup>2</sup> وقسوة القلب<sup>3</sup>. واقترن اسم الجوع بالجنّة<sup>4</sup> والفتنة<sup>5</sup> والحكمة<sup>6</sup>. وأعتبرت "أعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن، فيها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذلّ والافتقار... والبطن على التّحقيق ينبوع الشّهوات ومنبت الأدواء والأفات، إذ يتبعهما شهوة الفرج وشدة الشبق إلى المنكوحات، ثمّ تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرّغبة في الجاه والمال"<sup>7</sup>.

وهذه الخلفيّة الدّینیّة— أي حرمان الجسد وقمع شهواته— لها جذورها في الفلسفة المثالیّة التي عملت على إبعاد الجسد وإقصائه. "فالجسد في نظر أفلاطون هو العائق الذّي يحول دون سموّ النّفس. وهو السّجن الذّي لا خلاص للنّفس منه إلاّ بإماتته. فالجسد قبر، والفلسفة الحقّ تعلّم الموت وتعلّم على إماتة الحواسّ التي تشدّ الإنسان إلى عالم التّغییر والوجود المزینف"<sup>8</sup>. "فكلّ نزوع جسدي مدان، فالرّغبة هي علامة بؤس الإنسان، والجسد سرّ شقائه، ولا بدّ من إماتة الرّغبة في التحرّر والتخلّص من الجسد... والفيلسوف الحقّ هو من نبذ الجسد، وتدرّب على الموت، بمعنى تخلّص من الرّغبة والشّهوة، ولم یستجِب لصُراخ الطّبیعة المقهور بداخله"<sup>9</sup>.

ويرى ميشال فوكو في قمع رغبات الجسد بعدا سياسیًا واقتصاديًا. فقمع شهوات الجسد یمكن من السيطرة على الإنسان وترويضه وقيادته على نحو یضمن طاعته واستغلاله اقتصاديًا وسياسيًا<sup>10</sup>. لذلك

1- حديث نبوي عن: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 966. "إنّ الشيطان لیجري من بني آدم مجرى الدّم، فضیقوا مجاربه بالجوع والعطش."

2- الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 973. "سبب هلاك النّاس حرصهم على الدّنيا، وسبب حرصهم على الدّنيا البطن والفرج، وسبب شهوة الفرج شهوة البطن. وفي تقليل الأكل ما یحسم هذه الأحوال كلها وهي أبواب النّار."

3- حديث نبوي عن: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 969. "من شبع ونام قسا قلبه."

4- حديث نبوي عن: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 973. ولذلك جاء في حديث نبوي "أدبوا قرع باب الجنّة بالجوع"

5- حديث نبوي عن: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 969. "فمن أجاع بطنه عظمت فكرته وفطن قلبه."

6- حديث نبوي عن: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 970. "نور الحكمة الجوع... لا تشبعوا فتطفؤوا نور الحكمة من قلوبكم"

7 الغزالي، إحياء علوم الدّین، كتاب كسر الشهوتين ص 964.

8 عبد الرّحمان التليلي، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4، المجلد 37، أبريل-يونيو 2009. ص 153.

9- المرجع نفسه، ص 152.

10 ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة، عبد العزيز العیادي، ط1، المؤسسة الجامعیّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت لبنان، ص 87. فالجسد عند فوكو هو "موطن الاستثمار وحلبة الصّراع وموقع المفاعيل المتكرّرة. إنّه غارق مباشرة في ميدان سياسيّ. فعلاقات السلّطة تمارس عليه تأثيرا مباشرا. إنّه تستثمره، توسمه، تروضه وتعذّبه، تقرض عليه أعمالا، تلزمه باستعراضات، وتطالبه بإشارات. هذا الاستثمار السياسيّ للجسد مرتبط وفقا لعلاقات متشعبة ومتعكسة باستعماله الاقتصادي، فالجسد لا یصبح قوّة نافعة إلاّ إذا كان في نفس الآن جسدا منتجا وجسدا خاضعا".



قالت العرب في أمثالها "جوعُ كلبك يتبعك". ويرى جيل دولوز ضرورة "مأسسة الرغبة" وتسييجها حتى تُلبى داخل مؤسسات المجتمع<sup>1</sup>.

هذه إذن مواطن السخرية والإضحاك في إيقاع الحركة في حكاية الطّفيلي ومن ورائها حكاية آدم وحواء، وهذه بعض خلفياتها الدينيّة والفلسفيّة والسياسيّة والاقتصاديّة العميقة. وتقوم التّحريفات الهزليّة لحكاية آدم على علاقات التّشابه والاختلاف والضمّ مع إيقاع الحركة في حكاية الطّفيلي (الأسفل/الدّاخل/الاستدارة). وهذا يندرج كلّ في إطار "التّحريف البارودي". ولإيقاع الحركة في حكاية الطّفيلي صلة أخرى بنوع باروديّ ثالث هو: الغروتيسك الباروديّة.

#### 4- الغروتيسك الباروديّة في إيقاع الحركة:

إنّ الغروتيسك الباروديّة (*Parodie grotesque*)<sup>2</sup> هي شكل من الأشكال الباروديّة غير اللّغويّة<sup>3</sup>، ويقوم على تحويل الوضيع ربيعاً<sup>4</sup> تحويلاً مضحكاً أساسه المبالغات الهزليّة<sup>5</sup>. وقد حضرت الغروتيسك الباروديّة بقوة في إيقاع حركة الطّفيلي في أرجوزة ابن الرّمكدم. وقد اتّخذت المبالغات الهزليّة هنا أشكالاً عدّة نوعياً وكميّاً. ومنها إيقاع التّشابه وإيقاع التكرار والحذف.

#### 4-1- إيقاع التّشابه:

لقد رأى النّقاد أنّ للتّشابه والاستعارات إيقاعاً<sup>6</sup>. وجعلوا للصورّة الشعريّة حركة لها نظام مشترك معنوياً ودلالياً وصوتياً سمّوه الإيقاع<sup>7</sup>. ويخضع إيقاع حركة الطّفيلي إلى نظام معنوي ودلالي محدّد هو

<sup>1</sup> جيل دولوز، الغرائز والمؤسّسات، ترجمة: عبد الحق أزرقان. عن: أحمد عبد الحليم عطية، جيل دولوز سياسات الرغبة، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان 2011. ص 154. يقول دولوز "تعتبر الغريزة والمؤسسة الشكّين المنظمين لإرضاء ممكن. إشباع الميل داخل المؤسسة أمر لا شكّ فيه: في الزّواج ترضى الغريزة الجنسيّة، وفي الملكيّة ترضى غريزة الجشع."

2-Bakhtine, L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire, p93

3- لمزيد التوسّع في هذا التّوع البارودي راجع كتابنا، الباروديا في الشّعْر العربي القديم، الباب الثالث: الغروتيسك الباروديّة ص 413.

4-Pereux Guillaume, Le burlesque, p88 «**Le burlesque** maintient un rapport parodique à un objet dont la présence est clairement suggérée dans l'œuvre, tandis que le **grotesque** semble donner de la valeur à ce **qui est bas**, comme Quasimodo par exemple, sans considération par un modèle plus ou moins explicite»

5- Mikhaïl Bakhtine, L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance, chapitre V «L'image grotesque du corps chez Rabelais et ses sources», p 302 «**L'exagération, l'hyperbolisme, la profusion, l'excès**, sont, de l'avis général, les signes caractéristiques les plus marquants de **style grotesque**»

6-Marc Eigeldinger, Le dynamisme de l'image dans la poésie française du Romantisme à nos jours, Slatkine Reprints Genève 1975. P27. «Malgré leur richesse et l'intensité de leur coloris les métaphores ne sont pas envisagées pour elles-mêmes, parce qu'elles sont étroitement liées à la signification du drame et qu'elles obéissent aux impulsions du rythme»

7-Marc Eigeldinger, *op. cit.*, P22. «L'image n'est plus une pure abstraction, à travers la mythologie elle reflète le mouvement, le devenir de la vie, elle exprime les rapports de la nature extérieure et de la sensibilité du

المبالغة الهزليّة. وأولى صور هذه المبالغة هو اقتران إيقاع الحركة بإيقاع الصور والتشابه في الأرجوزة، فقد شبّه الشّاعر كلّ حركة بمشبهه من الحيوانات والآلات والأشخاص. وهو ما نبيّه في هذا الجدول:

الحركات	الدوران	المرور	النزول	الانسياب	الانقضاض	المغث
الصور الشعرية	الدّباب / الدولاب	الريح / السحاب	نزول الشيب في الشباب	الحُباب	العقاب/أبو تراب في صقّين وفي معركة الأحزاب	الدّئاب / ليث الغاب
وجه الشبه	الدوران والسرعة	السرعة	المكروه	السرعة والقوة	السرعة والقوة والعنف	السرعة والقوة والعنف

فتشبيه حركات الطفيليّ بحركات الحيوانات والآلات والشخصيات السياسيّة والحربيّة هو جوهر المبالغة. "إنّ الكلام عن الأشياء الصغيرة كما لو كانت كبيرة يعني بشكل عام المبالغة".<sup>1</sup> وهذا التحويل مضحك نتيجة إقامة قياس مغالطي لا يستقيم في الواقع. لذلك تكون "المبالغة مضحكة عندما تمتدّ، وخاصة تكون منهجيّة، وعندها ... تظهر كوسيلة نقل وتحويل".<sup>2</sup> وهذه المبالغة الهزليّة ناتجة عن القياس المغالطيّ.<sup>3</sup> وتظهر المبالغة الهزليّة هنا في جمع الشّاعر بين عناصر متباعدة في وجه الشبه (الشّراهة والقوّة)، وهو اجتماع لا يصحّ إلاّ بالتخييل. وهذه المبالغة تحطّ من قيمة الطفيليّ الإنسان، فنجدّه مرّة في صورة حيوان ومرّات أخرى في صورة آلات أو شخصيات سياسيّة وعسكريّة مشهورة. وبعدّ هذا مسخا، والمسوخ "تحويل صورة إلى صورة أخرى أقرب منها. وفي التّهديب: تحويل خلق إلى صورة أخرى، مسخه الله قردا ويمسخه، وهو مسخ ومسيخ".<sup>4</sup> و"المسخ عملية مهينة فيها تجريد للممسخ من إنسانيّته وتحقير من شأنه".<sup>5</sup> والله وحده هو القادر على المسخ باعتباره نوعا من أنواع العقاب.<sup>6</sup> لكنّ ابن الزمكدم عاقب الطفيليّ بمسخه، فحوّله إلى حيوانات وإلى آلات. وهذه صورة أخرى من صور المبالغة الهزليّة حين يستوي الخالق مع المخلوق، والشّاعر مع الله في وظيفة المسخ والعقاب. وقد استعمل الشّعراء الحيوانات في صورهم

poète , elle établit des relations entre l'univers physique du poète , elle établit des relations entre l'univers physique et le monde moral des idées et des sentiments».

1- برجسون ، الضحك ص 83

2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

3- يقول كريستيان بلانتان " القياس المغالطي هو حجاج (استدلال) غير صحيح يشبه شكله القياس الصّحيح ". انظر ، كريسيان بلانتان ، الحجاج ، ص 55.

4- ابن منظور ، لسان العرب ، مادّة: مسخ .

5- حمّادي المسعودي ، فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي ، ط 1، مسكلياني للنشر والتوزيع ، زغوان ، تونس ، 2007. ص 541.

6- أميمة أبو بكر ، المسخ في حكايات ألف ليلة و ليلة " مجلة فصول ، مجلد 13 ، العدد 1 ربيع 1994 ، ص 241.

الشّعريّة لمزيد المبالغة والتّخييل. فاستعمل ابن الزمكدم هنا الحيّة<sup>1</sup> والأسد<sup>2</sup> مثلاً دليلاً على المبالغة في الشّراة ولمزيد التّعظيم. "يقال: فلان حيّة الوادي... وقال الأخطل، في جعلهم الرّجل الشّجاع وذا الرّأي الدّاهية حيّة- وكذلك يجعلون إذا أرادوا تعظيم شأنها"<sup>3</sup>.

إنّ تشبيه الإنسان بالحيوان<sup>4</sup> والآلة<sup>5</sup> هو أمر مضحك. لذلك أدت المبالغة وظيفية الإضحاح. "وقد يستساغ الوصف بما يؤدّي إلى الإحالة حيث يقصد التّكّم بالشّيء أو الزّراية عليه والإضحاح به"<sup>6</sup>. والمبالغة الهزليّة هي جوهر الغروتيسك الباروديّة<sup>7</sup>. لهذا جعل الجاحظ الإضحاح نتيجةً للمبالغة. فقال "كلّما كان الأعرابيّ أكذب في شعره كان أظرف عندهم، وصارت روايته أغلب، ومضاحك حديثه أكثر"<sup>8</sup>.

ويظهر إيقاع المبالغة الهزليّة أيضاً في تدرّج هذه الصور الحيوانية من المشبّهات الضّعيفة إلى المشبّهات القويّة. فقد بدأت من التشبيه بالدّباب، وانتهت بالتّشبيه بالدّئاب وليث الغاب. وهو نظام للمبالغة يتوافق مع إيقاع الغروتيسك البارودية القائم على تضخيم صورة الوضيع بجعله ربيعاً<sup>9</sup>. وهذا نلخصه في هذا الجدول:

الحركات	الدوران	المرو	النزول	الدخول	الانقضا	المغث
الصور الشعريّة	الدّباب/ الدولاب	الريح/ السّحاب	نزول الشيب في الشباب	الحباب	العقاب/ أبو تراب في صقّين وفي معركة الأحزاب	الدّئاب / ليث الغاب
وجه الشّبه	الدوران والسرعة	السرعة	المكروه	السرعة والقوة	السرعة والقوة والعنف والشراة	السرعة والقوة والعنف والشراة
درجة المبالغة الهزليّة	-	-	-	+	+	+

1- الجاحظ، الحيوان، تقديم: فوزي عطوي، دار الجيل ودار مصعب (د ت)، فصل: القول في الحيّات، المجلّد الثاني، ج 4، ص 64. "والحيّة أنّهم وأشره من الأسد".

2- الجاحظ، الحيوان، المجلّد الثاني، ج 4، ص 57. "الأسد شديد التّهم رغب حريص شره، ومع ذلك يحتمل أن يبقى أيّاماً لا يأكل شيئاً، والدّئب وإن كان أقفر منزلاً وأقلّ خصباً وأكثر كذاً، فلا بدّ له من شيء يلقيه في جوفه، فإذا لم يجد شيئاً استعار التّسيم".

3- المرجع نفسه، فصل: باب من ضرب المثل للرّجل الدّاهية وللّحي الممتنع بالدّاهية، المجلّد الثاني ج 4 ص 94.

4- برجسون، الضحك، ص 45.

5- المرجع نفسه، ص 61 "إنّ المضحك هو هذا الجانب من الإنسان الذي يشبه فيه الإنسان شيئاً ما جامداً".

6- ابو حازم القرطاجيّ، منهج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم، محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، تونس 1986، ص 134.

7-Pereux Guillaume, Le burlesque , p88 «**Le burlesque maintient un rapport parodique à un objet dont la présence est clairement suggérée dans l'œuvre , tandis que le grotesque semble donner de la valeur à ce qui est bas**, comme Quasimodo par exemple , sans considération par un modèle plus ou moins explicite».

8- الجاحظ، الحيوان، ج 6، ص 475-476.

9-Pereux Guillaume, Le burlesque , p88 «**Le burlesque maintient un rapport parodique à un objet dont la présence est clairement suggérée dans l'œuvre , tandis que le grotesque semble donner de la valeur à ce qui est bas**, comme Quasimodo par exemple , sans considération par un modèle plus ou moins explicite».

هكذا يتوافق إيقاع الصّور الشعريّة مع إيقاع حركات الطّفيليّ ومع الإيقاع العام للغروتيسك الباروديّة القائم على المبالغة الهزليّة.

والذي يكتّف من درجة المبالغة كمياً هو استدعاء أكثر من مشبّه خلال تشبيهه حركات الطّفيليّ. وقد أكثر ابن الزّمكدم من وجوه الشّبّه أيضاً، فحركة الانقضاض شبّهت مثلاً بمعارك صفيّين وبحرب الأحزاب. وهذا من شأنه أن يجعل درجة المبالغة مضاعفة أكثر. والتّكرير "من المبالغة"<sup>1</sup>. بحسب ابن الأثير. ونثبته في هذا الجدول:

الحركات	الدوران	المرور	النزول	الدخول	الانقضاض	المغث
الصور الشعريّة	الدّباب / الدولاب	الريّح / السّحاب	نزول الشيب في الشباب	الخُباب	العقاب/ أبو تراب في صفيّين وفي معركة الأحزاب	الدّتاب / ليث الغاب
عدد المشبّه به	2	2	1	1	2	2

والذي يؤكّد هذه المبالغة الهزليّة أيضاً هو ورود هذه التشابيه في شكل تشابيه بليغة يغيب فيها وجه الشبه وأداة التشبيه، ويحضر فيها فقط المشبّه والمشبّه به جنباً إلى جنب. وذلك للتّعبير عن شدّة شبه صورة الطّفيليّ بهذه المشبّهات بها. وهذا نجده في مثل هذه التشابيه البليغة للطّفيليّ في "بالسرعة بالريّح والسّحاب وبنزول الشيب"، عندما قال الشّاعر: (الرّجز)

يَمْرُ مَرَّ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ... يَنْزِلُ تَطْفِيلاً بِبَابِ بَابِ

نُزُولِ شَنْبٍ لَأَخٍ فِي شَبَابِ... يَدْخُلُ بِالْحَيْلَةِ فِي الْأَنْقَابِ

وبقيّة أمثلة التّشابيه البليغة نعرضها في هذا الجدول:

الحركات	الدوران	المرور	النزول	الدخول	الانقضاض	المغث
الصور الشعريّة	الدّباب / الدولاب	الريّح / السّحاب	نزول الشيب في الشباب	الخُباب	العقاب/ أبو تراب في صفيّين وفي معركة الأحزاب	الدّتاب / ليث الغاب
نوع الصورة	تشبيه بليغ	تشبيه بليغ	تشبيه بليغ	تشبيه مرسل	تشبيه بليغ	تشبيه بليغ

هكذا تأسّس إيقاع التّشابيه في وصف حركة الطّفيليّ على التّشابيه البليغة والعديدة وعلى القياس المغالطي. وذلك لتحقيق المبالغة الهزليّة. وقد اقترن إيقاع التّشابيه بإيقاع التّكرار لتجسيم الغروتيسك الباروديّة.

1- ابن الأثير، كفاية الطّالب في نقد كلام الشّاعر والكاتب، ص 195.

## 2-4- إيقاع التكرار:

إنّ التكرار "وسيلة من الوسائل المعتادة في الكوميديا الكلاسيكية".<sup>1</sup> "ف" نفس المشهد يتكرّر... مع نفس الشخصيات.<sup>2</sup> والتكرير "من المبالغة".<sup>3</sup> بحسب ابن الأثير. و "التأكيد كالتكرير"<sup>4</sup> والتوكيد جار مجرى الوصف.<sup>5</sup> ويلعب التكرار لصور الطّيفيّ وظيفته التّأكيد على هذه المبالغة الهزليّة التي تقوم عليها الغروتيسك الباروديّة. وقد شملت المبالغة الهزليّة التكرار لحروف الأفعال الدّالة على إيقاع الحركة، ومنها التكرار في الأفعال المضاعفة من قبيل: مرّ، وانقضّ. فهذه الأفعال المضاعفة تدلّ على قوّة الفعل. وتتجلّى من خلال تكرار الحرف في عين الفعل ولامه. وهذا ما أشار إليه ابن جنيّ في إطار تحليله لمفهوم "إمساس الألفاظ أشباه المعاني" من خلال دراسته للفعليّن "شدّ" و"جرّ".<sup>7</sup>

والذي يعرّز هذه المبالغة الهزليّة هو أنّ هذه المشبّهات بها الواردة في نهاية الصدور والأعجاز جاءت على إيقاع واحد وزنيّاً وصرفيّاً ودلاليّاً (القوة والشّراهة). فهي تنتهي أغلبها بحرف (الباء) المتبوع بحركة المدّ، من قبيل: العقاب، دولاب، حباب، دباب، ذناب، سحاب، عقاب. وهذه المشبّهات بها هي قواف داخلية وخارجية، وتحتلّ مواقع مناسبة للمبالغة، وتسمّى "الإيغال".<sup>8</sup> وفي تكرار حرف الباء (اب) محاكاة للنظام العامّ للسّخرية - في الأفعال والصور - المتدرّج من الأعلى إلى الأسفل. فالكلمات المنتهية بـ"اب" توحى بالتفخيم والتعظيم، وبمعاني التّعجب والدهشة، وتوحى بمعاني المبالغة في الأفعال. يقول حسن عباس "الصوت (با)... تنطوي معانيها على الاتساع والضخامة والارتفاع، بما يحاكي واقعه انفتاح الفمّ على مداه عند خروج

1- برجسون، الضحك ص 52.

2- المرجع نفسه، ص 63.

3- ابن الأثير، كفاية الطّالِب في نقد كلام الشّاعر والكاتب، ص 195.

4- الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 341.

5- ابن جنيّ، اللّمع في اللّغة العربيّة، تحقيق: سميح أبو معلي، دار مجدلاوي للنشر، عمّان الأردن، 1988، ص 81.

6- ابن جني، الخصائص، ط 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ت)، ج 2، ص 165. "ومن ذلك قولهم: شدّ الحبل ونحوه. فالشبن بما فيها من التنفسي تشبه بالصوت أول انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثم يليه إحكام الشدّ والجدب وتأريب العقد، فيعبر عنه بالدال التي هي أقوى من الشين، ولاسيما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعتها وأدلّ على المعنى الذي أريد بها. ويقال شدّ وهو يشد. فأما الشدة في الأمر فإنها مستعارة من شدّ الحبل ونحوه لضرب من الاتساع والمبالغة، على حد ما نقول فيما يشبه بغيره لتقوية أمره المراد به".

7- م ن، ج 2 ص 166. "ومن ذلك أيضاً جرّ الشيء يجره، قدموا الجيم لأنها حرف شديد، وأول الجر بمشقة على الجار والمجرور جميعاً، ثم عبّوا ذلك بالراء وهو حرف مكرر، وكررها مع ذلك في نفسها. وذلك لأن الشيء إذا جر على الأرض في غالب الأمر اهتزّ عليها واضطرب صاعداً عنها ونازلاً إليها، وتكرر ذلك منه على ما فيه من التمتع والقلق. فكانت الراء -لما فيها من التكرير؛ ولأنها أيضاً قد كررت في نفسها في "جر" و"جررت" - أوفق لهذا المعنى من جميع الحروف غيرها. هذا هو محجة هذا ومذهبه."

8 ابن رشيق، العمدة. ص 343. يعرف ابن رشيق الإيغال "هو ضرب من المبالغة... إلّا أنّه في القوافي خاصّة لا يعدوها".

صوته من بين الشفتين (باب) وظيفة تمثيلية.<sup>1</sup> وهو الإيقاع العام للغروتيسك الذي يُضخّم الوضّيع. والمبالغة عموماً هي المقوم الأساسي للخطاب البارودي.<sup>2</sup>

والباء حرف شفوي يحاكي عند النطق به حركة الشفتين أثناء الأكل، وتكراره يوحي بالشّراهة والمبالغة في الأكل. والباء من الحروف الشّفوية، لها معنى الإلصاق<sup>3</sup> والاتّصال والوصلة، والمراد منها أساساً اتّصال الشّفتين عند صدور حرف الباء، ووصالهما عند التّعانق، وهو "شأن المحيّن إذا اجتمعاً، فالاتّصال إذا اجتمعاً، والوصلة إذا تعانقا وامتزجا."<sup>4</sup> والباء رمز للمتعة عموماً في الأكل والجماع. يقول ابن منظور "فالباء على الحقيقة... هو للنكاح."<sup>5</sup> وقد بيّن الغزالي الصّلة الوطيدة بين الأكل والجماع. فاعتبر أنّ "سبب هلاك النّاس حرصهم على الدّنيا، وسبب حرصهم على الدّنيا البطن والفرج، وسبب شهوة الفرج شهوة البطن. وفي تقليل الأكل ما يحسم هذه الأحوال كلها وهي أبواب النّار"<sup>6</sup>. والباء هي رمز للبيت مكان المائدة والمتعة<sup>7</sup>. وإيقاع المتعة نجده أيضاً في الإيقاع البصري للقصيد الأروزي التي جاء بناؤها العام على صورة الباء وعلى شكل إناء للطعام، مفتوح من أعلى ومغلق من أسفل. وله عمق كبير يدلّ على سعته الكبيرة، وهذا وجه آخر للمبالغة الهزليّة في معنى الكثرة. فالإيقاع هنا يزيد في التّخيل، وله دور في التّجسيد للصّور الدالّة على المبالغة في إيقاع حركة الأكل وأثناء البحث عنه. لذلك قال العرب المتأخّرون "أبلغ الوصف ما قلب السّمع بصراً"<sup>8</sup>. وهو ما بيّنه تودوروف<sup>9</sup> في إطار دراسته للرّمزيّة الصّوتية (le symbolisme sonore). وقد بحث جاكبسون من بعده في هذه العلاقة الدلالية والرّمزيّة بين الصّوت والمعنى<sup>10</sup>.

هكذا تعاون إيقاع التّشابه مع إيقاع التّكرار لتجسيد المبالغة الهزليّة في إيقاع حركة الطّفلي. ويعزّز إيقاع الحذف هذه المبالغة أيضاً.

1- حسن عباس، خصائص الحروف العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998. ص101.  
2-Van Tieghem(Philippe), Josserand (Pierre), Dictionnaire des littératures, Quadride / PUF, 2<sup>ème</sup> édition , 1984.p2983 «Parodie – Genre littéraire , forme dramatique du burlesque , visant à caracturer une œuvre sérieuse par l'exagération de certains de ses caractères»

3- ابن جني، سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن هندواي، ط2، دار القلم للطباعة والتوزيع، دمشق وبيروت، 1993. ج1 ص119.

4- ابن عربي، كتاب الباء، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ / 1954. ص6.

5- المرجع نفسه، ص8.

6- الغزالي، إحياء علوم الدّين، كتاب كسر الشهوتين، ص973.

7- حرف الباء " يشبه شكله في السريانية صورة البيت." عن: حسن عباس، خصائص الحروف العربيّة ومعانيها، منشورات اتحاد الكتاب العرب 1998. ص101.

8- ابن رشيق، العمدة في نقد الشّعْر وتمحيصه، ص544.

9- Todorov(Tzvetan), Le sens des sons , Poétique n°11 , 1972.p447 «Le rapport du son à la vision passe par le relais du trope linguistique contenu dans le mot qui sert à décrire le sonore d'une part , le visuel de l'autre».

10- Jakobson ( Roman), Six leçons sur le son et le sens, Arguments,1976.

### 4-3- إيقاع الحذف:

يمثل الحذف مصدرا من مصادر المبالغة. فالحذف "أبلغ من الذكر لأنّ الذكر يقتصر على وجه، والحذف يذهب فيه الوهم إلى كلّ وجه من وجوه التعظيم لما تضمّنه من التّفخيم." <sup>1</sup> ويمكن ملاحظة هذا التّعظيم والتّفخيم في إيقاع حركة الطّفيليّ من خلال ظاهرة الحذف للفاعل في الأفعال المُسنّدة تقديرًا للطّفيليّ. ويظهر في قول الشّاعر: (الرّجز)

يَمُرُّ مَرَّ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ... يَنْزِلُ تَطْفِيلًا بِبَابِ بَابِ  
نُزُولِ شَيْبٍ لَأَخٍ فِي شَبَابِ... يَدْخُلُ بِالْحِيلَةِ فِي الْأَنْقَابِ.

وتتمثّل هذه المبالغة الهزليّة في تعداد أفعال الطّفيليّ تباعا وتتاليها بشكل سريع، والتّكثير وجه من وجوه المبالغة، ويدلّ على الدّهشة والتّعجب من هذه الأفعال الكثيرة الخارجة عن المألوف. لذلك لا يحتاج الشّاعر لذكر فاعلها لتعدّد أفعالها والإحالة عليه سابقا. فيكون الحذف دليلا على المبالغة في كثرة الأفعال وخروجها عن المألوف الاجتماعي لاتصالها بالتّطفيل على الموائد المرفوض أخلاقيا<sup>2</sup>. وهذا ما يعنيه السيوطي متحدّثا عن فوائد الحذف، يقول " وَمِنْهَا التّفخيمُ وَالإِعْظَامُ لِمَا فِيهِ مِنَ الإِهْجَامِ. قال حازم في منهاج البلغاء : إنّما يحسن الحذف لقوّة الدّلالة عليه أو يُقصد به تعديد أشياء، فيكون فيتعداها طول وسأمة، فيُحذف، ويكتفى بدلالة الحال، وتُترك النّفس تجول في الأشياء المكتفى بالحال عند ذكرها. قال: وَلِهَذَا الْقَصْدُ يُؤَثِّرُ فِي الْمَوَاضِعِ الَّتِي يُرَادُ بِهَا التّعجُّبُ وَالتّهويلُ عَلَى النّفوس... إِذْ كَانَ وَصْفُ مَا يَجِدُونَهُ وَيَلْقَوْنَهُ عِنْدَ ذَلِكَ لَا يَتَنَاهَى فَجُعِلَ الْحَذْفُ دَلِيلًا عَلَى ضيقِ الْكَلَامِ عَنْ وَصْفِ مَا يُشَاهِدُونَهُ وَتُرِكَتِ النّفوسُ تُقَدِّرُ مَا شَاءَتْهُ وَلَا تَبْلُغُ مَعَ ذَلِكَ كُنْهَ مَا هُنَالِكَ." <sup>3</sup>

هكذا وقفنا عند وجوه المبالغة الهزليّة المتعدّدة نوعيًا وكميًا في إيقاع حركة الطّفيليّ من جهات بلاغيّة وتركيبية ودلالية وصوتية متنوّعة. وهي مبالغة هزليّة قامت على القياس المغالطي في التّشابه وعلى المفارقات والتّكرار والحذف. والمبالغة الهزليّة هي أساس الغروتيسك الباروديّة في إيقاع حركة الطّفيليّ.

1- الرّماني، التّكت في إعجاز القرآن، ضمن: رسائل في إعجاز القرآن، للرّماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق: محمّد خلف الله أحمد ومحمّد زغلول سلام، سلسلة ذخائر العرب، ط4 دار المعارف مصر د ت. ص106.

2- البغدادي، التّطفيل. ص 18 "وقال عبد الله بن عمر: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: مَنْ دَخَلَ عَلَى غَيْرِ دَعْوَةٍ، فَقَدْ دَخَلَ سَارِقًا، وَخَرَجَ مُغِيرًا."

3- جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص190.

## 5- خاتمة البحث:

لقد درس هذا العمل إيقاع الحركة في أفعال الطّفيليّ من خلال أرجوزة ابن الرّمكدم. وقد كشفت هذه الدّراسة عن الاتّصال المباشر لهذا الإيقاع بثلاثة أشكال باروديّة، هي: المعارضة الباروديّة، والتّحريف البارودي، والغروتيسك الباروديّة. وانتهينا إلى أنّ الإيقاع يمثّل صورة من صور جماليّة الباروديا في الشعر العربي القديم من وجوه معجميّة وصوتيّة وبلاغيّة ونحويّة وسيميائيّة. ومن أبرز مقوّمات هذا الإيقاع: التقليد الهزلي والمفارقة والقياس المغالطي والمبالغة الهزليّة والتّكرار والحذف والتشابه. وهي تقنيات صنعت التّحويلات الهزليّة في هذه الأشكال الباروديّة الثلاثة، وكان لهذه التّحويلات دلالاتها الهزليّة الساخرة من الطّفيليّ بسبب خروجه عن المألوف الأخلاقي وعن آداب الزّيارة والأكل في المجتمع.

وأكدت هذه الدّراسة أنّ للكتابة الباروديّة إيقاعها الهزليّ، له جماليّته الخاصّة، ونظامه الخاصّ. وقد مكّنا هذا البحث من التّعرّف على تقنية جديدة من تقنيات التّحريف البارودي، وهي تقنية الضّم. وهي تقنية لم نجد لها أثرا في نظريات الباروديا الغربيّة على حدّ علمنا. فقد نصّ نقاد الباروديا في الغرب على اقتصار التّحريف البارودي على التّحويل في الحكايات تحويلا هزليّا عن طريق الزّيادة والتّقصان في الحكاية الأصل. ولكن تبين لنا في دراستنا هذه أنّ الحكاية الفرع يمكن أن تكون امتدادا للحكاية الأصليّة في شكل حكاية جديدة هزليّة وساخرة. وهو ما يجعل الباروديا فنّا صعبا شأنه شأن فنون الإضحاك الأخرى يستحق أكثر من بحث للإحاطة ببعض جوانبه الغامضة في تراثنا العربي في ضوء المناهج النقديّة الحديثة. وهو ما قمنا به، ونقوم به، وما نسعى إلى القيام به في بحوثنا اللاحقة.





## قائمة المصادر والمراجع\*:

### المصدر:

1- (البغدادي) الخطيب، التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادير كلامهم وأشعارهم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعها بالنجف العراق 1966.

### المراجع:

### باللسان العربي:

- 1- (بن الأثير) ضياء الدين، كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب، تحقيق، نوري حمودي القبلي وحاتم صالح الضامن وهلال ناجي، منشورات جامعة الموصل العراق، (د.ت).
- 2- (باختين) ميخائيل، شعريّة دوستوفسكي، ترجمة، جميل نصيف التكريتي، ط 1، دار توبقال، بغداد الدار البيضاء 1986.
- 3- (باشلار) غاستون، جماليّات المكان، ط6، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع 2006.
- 4- (برغسون) هنري، الضحك، ترجمة، علي مقلّد، ط2، مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2007.
- 5- (بو بريك) رحّال، الجسد الأنثوي والمقدّس، مجلّة إضافات، العدد 13، شتاء 2011.
- 6- (أبو بكر) أميمة، المسخ في حكايات ألف ليلة و ليلة " مجلة فصول، مجلد 13، العدد 1 ربيع 1994.
- 7- (بلانتان) كريسيان، الحجاج، ترجمة، عبد القادر المهيري، ط1، دار سيناترا المركز الوطني للترجمة تونس 2008.
- 8- (بندلي) كوستي، كيف نفهم اليوم قصّة آدم وحوّاء؟، منشورات النور بيروت لبنان 1990.
- 9- (الهلول) عبد الله، الإيقاع والتّحديث في الشعر التّونسي المعاصر، ضمن كتاب جماعي: الشعر التّونسي وأشكال الكتابة الجديدة، الأيام الشعريّة محمّد البقلوطي الدّورة الخامسة، ط1، اتّحاد الكتّاب التّونسيين فرع صفاقس، وجمعيّة الدّراسات الأدبيّة بصفاقس، ودار صامد للنشر والتوزيع صفاقس 2006.
- 10- (التليلي) عبد الرّحمان، عنف على الجسد، عالم الفكر، العدد 4، المجلّد 37، أبريل-يونيو 2009.
- 11- (أبو تّمّام) حبيب بن أوس الطّائي، ديوان الحماسة، تحقيق، أحمد حسن بسج، ط1، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان 1998.
- 12- (الجاحظ)، الحيوان، تقديم فوزي عطوي، دار الجيل ودار مصعب (د.ت).

\* المصادر والمراجع مرتبة ألفبائياً ومعتمدة المشهور من الأسماء أو الألقاب أو الكنى ودون اعتبار (ال) و(ابن) و(أبو) و(أم)

- 13- (الجرجاني) أبو بكر عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق، محمود محمد شاكر أبو فهر، ط 3. مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، 1992.
- 14- (الجرجاني) عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق، محمود محمد شاكر، ط 5، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2004.
- 15- (الجرجاني) أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (د ت).
- 16- (ابن جني) أبو الفتح عثمان، اللّمع في العربية، تحقيق: فائز فارس، دار الكتب الثقافية، الكويت، (د ت).
- 17- (ابن جني)، أبو الفتح عثمان، اللّمع في اللّغة العربيّة، تحقيق: سميح أبو معلي، دار مجدلاوي للنّشر، عمّان الأردن 1988.
- 18- (ابن جني) أبو الفتح عثمان، الخصائص، ط 4، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د ت).
- 19- (ابن جني)، أبو الفتح عثمان، سرّ صناعة الإعراب، دراسة وتحقيق: حسن هنداوي، ط 2، دار القلم للطباعة والتوزيع، دمشق وبيروت 1993.
- 20- (بن جعفر) أبو الفرج قدامة، نقد الشّعْر، تحقيق وتعليق، محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلميّة بيروت لبنان (د ت).
- 21- (الجندي) علي، شعر الحرب في العصر الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة (د ت).
- 22- (نصر) عاطف جودة، الرّمز الشّعري عند الصّوفية، ط 1، دار الأندلس ودار الكندي، لبنان 1978.
- 23- (نصر) عاطف جودة، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1984.
- 24- (حيزم) أحمد، من شعريّة اللّغة إلى شعريّة الدّات، ط 1، دار صامد للنّشر والتّوزيع تونس، فيفري 2010.
- 25- (حيزم) أحمد، من شعريّة الإيقاع وكتابة الدّات، ط 1، دار صامد للنّشر والتّوزيع تونس، جانفي 2015.
- 26- (دولوز) جيل، الغرائز والمؤسّسات، ترجمة: عبد الحق أزرقان عن، أحمد عبد الحلّيم عطية، جيل دولوز سياسات الرغبة، ط 1، دار الفارابي، بيروت لبنان 2011.
- 27- (رعاوي) منصف، الباروديا الأدبيّة في النّظريّة والتّطبيق والتّرجمة، تطبيقات على الشّعْر العربي القديم، ط 1، دار زينب للنّشر قلبية، تونس 2018.
- 28- (رعاوي) منصف، إشكاليّة التّجنيس في القصّ الهزلي العربي القديم، دراسة بينيّة في كتاب التّطفيل للخطيب البغدادي، ط 1، دار زينب للنّشر بقلبية، تونس 2021.
- 29- (رعاوي) منصف، الباروديا في الشّعْر العربي القديم، ط 1، دار زينب للنّشر بقلبية تونس 2021.
- 30- (ابن رشيق)، العمدة في نقد الشّعْر وتمحيصه، ط 2، دار صادر بيروت لبنان 2006.

- 31- (الرماني)، النكت في إعجاز القرآن، ضمن رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق وتعليق، محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، سلسلة ذخائر العرب، ط4، دار المعارف مصر (د ت).
- 32- (السجلماسي) أبو محمد قاسم، المتزح البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: جلال الغازي، مكتبة المعارف الرباط 1980.
- 33-- (السيوطي) جلال الدين، الأشباه والتظائر، حيدر آباد الدكن الهند. 1359 هـ.
- 34- (السيوطي) جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- 35- (صليبا) جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان (د ت).
- 36- (عباس) حسن، خصائص الحروف العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998.
- 37- (بن عيسى) مجدي، الحماسة في الشعر العربي القديم: أبو تمام أنموذجا، ط1، دار مسكلياني تونس 2007.
- 38- (ابن عربي)، كتاب الباء، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/ 1954.
- 39- (ابن عربي)، كتاب الميم والواو والنون، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، 1948.
- 40- (العياشي) محمد، الكميات اللفظية والكميات الإيقاعية في الشعر العربي، المطبعة العصرية تونس 1987.
- 41- (الغزالي) أبو حامد، إحياء علوم الدين، ط1، دار ابن حزم، بيروت لبنان 2005.
- 42- (فوكو) ميشيل، المعرفة والسلطة، ترجمة، عبد العزيز العيادي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان (د ت).
- 43- (القرطاجي) أبو حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق وتقديم: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، تونس 1986.
- 44- (المسعودي) حمّادي، فنيات قصص الأنبياء في التراث العربي، ط1، مسكلياني للنشر والتوزيع زغوان، تونس 2007.
- 45- (النيسابوري) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، وأن اليد العليا هي المنفقة وأن السفلى هي الآخذة، دار إحياء التراث العربي - بيروت (د ت).
- 46- (المقدود) محمد المهدي، الإيقاع عند العرب إدراكا وإجراء، مجلة معهد الآداب العربية IBLA عدد 222، سنة 2018.
- 47- (ابن منظور)، لسان العرب، ط1، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت 1999.

- 48- (ميسنجر) جوزيف، المعاني الخفية لحركات الجسد، ترجمة: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الفراشة للنشر والتوزيع بيروت لبنان 2006.
- 49- (النشرتي) حمزة عبد الله، الرابط وأثره في التراكيب في العربية، الطبعة: السنة السابع عشرة العددان السابع والستون والثامن والستون، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، رجب . ذو الحجة 1405 هـ. 1985
- 50- (هيمون كيرو) لورد لويس، لغة الأعداد: دراسة معاني الأعداد السحرية أو التنجيمية. تعريب: سمير شيخاني، ط1، دار الجيل بيروت لبنان 2000.
- 51- (اليعلاوي) محمد، حماسة أم ملحمة، مجلة الفكر عدد1، 1970.

### باللسان الأجنبي:

- 1- Aron ( Paul) , et Espagnon ( Jacques ) , Répertoire des pastiches et parodies littéraires de langue française aux XIXé et XXé siècles . PUPS , Paris , 2009.
- 2- Bakhtine (Mikhail), Esthétique et théorie du roman, Traduit du russe par Daria Olivier, Paris, Gallimard, 1978.
- 3- Bakhtine (Mikhail) , L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la renaissance. Traduit du russe par Andrée Robel, Gallimard, 1977.
- 4- Benveniste (Émile), Problèmes de linguistique générale, Tome : I , Cérès Editions ,Tunis 1995.
- 5- Benveniste (Émile),La notion de rythme dans son expression linguistique ,in : Problèmes de linguistique générale, Gallimard , Paris 1966,T1..
- 6- Bourdette-Donon(Marcel), Le rythme du corps, Paris, L'Harmattan, 2002.
- 7- collectif , Le rire et les religions un couple explosif, Sous la direction de : Frédéric Antoine et Arnould Join-Lambert . Belgique , Fidélité éditions 2011.
- 8- Dictionnaire du littéraire, sous-direction de :Paul Aron, Denis Saint-Jacques , et Alain Viala, PUF 2002 .
- 9- Eigeldinger (Marc) , Le dynamisme de l'image dans la poésie française du Romantisme à nos jours ,Slatkine Reprints Genève 1975. P27.
- 10- Génette (Gérard) , Palimpsestes, La littérature au second degré , Seuil ,1982
- 11- Guillaume ( Peureux ) , Le burlesque , Gallimard 2007 .
- 12- Jakobson ( Roman), Six leçons sur le son et le sens, Arguments,1976.
- 13- Jean Chevalier , Alain Cheerbrant, Dictionnaire des symboles ,Editions , Robert Laffont S.A , et Editions Jupiter , Paris 1982,.

- 14- Mauss (Marcel) , Manuel d'ethnographie , Payot,1996.
- 15- Meschonnic, ( Henri) , Critique du rythme, Anthropologie historique du langage, Lagrasse, Verdier,1982
- 16- Mourot (Jean), Chateaubriand, le génie d'un style, Armand Colin,1969.
- 17-Prigent (Christian),Une erreur de la nature, Paris ,P.O.L ,1996, -chapitre «Le rire comme rythme»
- 18- Sangsue (Daniel) , «La parodie , une notion proteiforme» , in : Du pastiche , de la parodie et de quelques notions connexes, P. Aron. éd , Québec , Editions Nota Bene , 2004 .
- 19- Sangsue (Daniel), La Parodie, Paris, Hachette Supérieur, coll. «Contours littéraires», 1994
- 20- Senghor (Léopold Sédar), Léopold Sédar Senghor , et la revue Présence Africaine , Paris , Présence Africaine , 1996,
- 21-Todorov (Tzvetan), Le sens des sons , Poétique n°11 , 1972.
- 22- Van Tieghem (Philippe), Jossierand (Pierre), Dictionnaire des littératures, Quadrige / PUF, 2<sup>ème</sup> édition , 1984.

## مقالات

8. أنثروبولوجيا الإسلام: في تشكّل الممارسة الدينية  
أ. محمد أمين عيوني ..... 182
9. السرقات الشعرية وسؤال الأدبية في الخطاب النقدي البلاغي القديم من خلال مؤلفي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجاني (ت481هـ)  
د. علي الشياخي ..... 201
10. الشعر في المدرسة: لماذا تتجاهل البرامج التعليمية الشعر التونسي الحديث  
أ. د. علي العمري ..... 211
11. روح الأنوار في كتاب الطبّ الروحانيّ لأبي بكر محمد بن زكريّا الرازي  
د. مراد بنقاسم ..... 229
12. سؤال المنهج، حوار متجدد بين العلم والفلسفة: الفترة الحديثة نموذجاً  
د. خالد الخطاط ..... 245
13. إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة عند محمد المصباحي  
أ. محمد بنحمانى ..... 258
14. إشكالية توافق الحرية والمساواة  
أ. مصطفى جبور ..... 283
15. التلمذة على الأستاذية: انصياعٌ واتباعٌ أم تمردٌ وإبداعٌ  
أ. أحمد فريحي ..... 308
16. المؤسسات التربوية والحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي  
أ. سيرين حيزي، أ. آية عجيلي ..... 338
17. التنشئة الاجتماعية زمن التكنولوجيا  
د. سامية بوعبيد ..... 367
18. تقنية توزيع الضوء والظل بين الفن التشكيلي والفن السينمائي  
د. نبر الطرش ..... 389

**أثر بولوجيا الإسلام:  
في تشكّل الممارسة الدينية**

**The problematic of compatibility of freedom and  
equality**

**أ. محمّد أمين عيوني**

**كلية الآداب والفنون والإنسانيات  
جامعة منوبة - تونس**

[ayouni.work2019@gmail.com](mailto:ayouni.work2019@gmail.com)



## أنثروبولوجيا الإسلام: في تشكّل الممارسة الدينية

أ. محمد أمين عيوني

### ملخص:

يرصد هذا البحث تطوّر المواضيع النظرية التي يطرحها ما بات يُعرف بـ "أنثروبولوجيا الإسلام" التي تعالج الأسئلة الرئيسية المتعلقة بالممارسة الدينية والأخلاقية اليومية في واقع المسلمين. ونخصّ بالفحص اتجاهين بارزين ضمن هذا الحقل المعرفي، يمثل الاتجاه الأول الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز الذي يحلّل الظاهرة الدينية باعتبارها نظاما ثقافيا تأويليا تلعب فيها التمثيلات الجمعية للرموز دورا حاسما في تشكيل الممارسة اليومية، وذلك عبر إضفاء هالة واقعية على المفاهيم وإيجاد حالة نفسية تدعم ذلك الحضور الوجداني. أمّا الاتجاه الثاني فيتصدّى لنقد التحليل الثقافي فقد قاده طلال أسد الذي يؤكد أهمية التراث مبدعا مفهوم "التقليد الخطابي" ودوره في تشكيل الممارسة الدينية.

الكلمات المفاتيح: أنثروبولوجيا الإسلام- الممارسة الدينية- الأنظمة الرمزية- التقليد الخطابي.

### Abstract:

This research monitors the evolution of theoretical themes posed by what has come to be known as "The Anthropology of Islam", that address key questions about daily religious and ethical practice in the Muslim communities. The first trend in this discipline is represented by the anthropologist Clifford Geertz, who analyzes the religious phenomenon as an interpretive cultural system, in which collective representations of symbols play a crucial role in the shaping of everyday practice, by giving a realistic aura to concepts and creating a psychological condition that supports that emotional presence. The second trend against criticism of cultural analysis was led by Talal Asad, who emphasizes the importance of Tradition, creating the concept of "Discursive Tradition" and its role in shaping religion.

**Words keys:** Islamic anthropology - Religious practice - Symbolic systems - Discursive tradition.



## 1- مقدمة:

مما لاشكّ فيه أنّ اهتمام "الأخر" <sup>1</sup> بالإسلام كان منذ بدايات نشوئه وظهوره خاصة. فقد كان محطّ انتباه الديانات الأخرى و معتنقها من غير العرب <sup>2</sup>. وفي هذا الإطار، تطوّرت الرؤية الاستشراقية <sup>3</sup> من الكلاسيكية بمدارسها المختلفة إلى ما بات يعرف بـ "ما بعد الاستشراق" <sup>4</sup> ونظرية "ما بعد الكولونيالية" <sup>5</sup>. لقد تنوّعت المناهج المعتمدة بدءاً من المنهج الفيلولوجي التاريخي مع المدرسة الألمانية إلى المنهج التفكيكيّ مع المدرسة الفرنكفونيّة وصولاً إلى الخطّ الأركيولوجي المادّي مع المدرسة الأنجلوسكسونيّة <sup>6</sup>.

لقد مثّل صدور كتاب "الاستشراق" <sup>7</sup> لإدوارد سعيد حدثاً مهماً في سيرورة الوعي في هذا الحقل المعرفيّ الذي يتناول ثنائيتي شرق/غرب، واهتمّ سعيد -معتدداً على ما أتاحه المنهج الأركيولوجي من خلال مؤلفات رائده ميشال فوكو الذي تناول علاقات السلطة والمعرفة- بما أسماه "الفكرة الأورويّة عن الشرق" وكان الاهتمام الأوفر للاستشراق البريطاني والفرنسي وبعض من الأمريكي لما له من علاقات كولونيالية مع العالم الإسلاميّ. وهنا تكمن فريدة سعيد في دراسة علاقة المؤلّف ببرنامج الدولة وعلاقة التّصوّرات الثقافيّة بمشروع السيطرة. وما يحسب له تحليله الاستشراق باعتباره بنية متماسكة متأثرة بسياقها الاجتماعي والسياسي. ومهما يكن من أمر، مثّل كتاب سعيد لحظة تبلور الفهم حول الإمبريالية والكولونيالية باعتبارهما موقفا معرفيا يصاحب الإرادة الغربيّة لحبّ السيطرة <sup>8</sup>.

لم يكن الوعي بتعالق الأكاديمي مع السلطة حبيس اللحظة السعيدية <sup>9</sup>، بل ظهر حقل معرفي داخل البحث الأنثروبولوجي أُطلق عليه مسي "أنثروبولوجيا الإسلام" *Anthropolgy of Islam*، في خضمّ هذا الجدل الثقافي العلمي ومنذ أواخر القرن الماضي تحديداً. وكان الجدل قائماً حول إمكانية وجود موضوع

1- جعيط (هشام)، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحدثة، دار الطليعة، 1978.

2- Hoyland, Robert. "Seeing Islam as others saw it." In *Seeing Islam as Others Saw It*. Gorgias Press, 2019.

3- بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1993.

4- Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge & Power in a Time of Terror*. Routledge, 2017.

5- يحسن الإشارة إلى الجدل القائم حول عدّها نظريّة مستقلّة ذات بناء متّسق، وما زال النقاش متواصلاً حول علاقاتها بتيّارات الماركسية من جهة وما بعد البنيوية وما بعد الحدثة من جهة أخرى. ويرى بعضهم أنّ ما بعد الكولونيالية نظرية متجذرة في التاريخ والثقافة. إنّها نظرية معنية بالطرق التي يتمّ بها إنشاء التاريخ وفرضه والأدلة الأنثروبولوجية على ذلك باستخدام النظرية الماركسية لفهم القوة المهيمنة والرأسمالية والقوة الإمبريالية ونقدها، انظر:

Goulet (Nicole), *Postcolonialism and the Study of Religion: Dissecting Orientalism, Nationalism, and Gender Using Postcolonial Theory*, Religion Compass vol. 5, iss.10, Blackwell Publishing, 2011, p 632.

5- G. Sawant (Datta), *Perspectives on Postcolonial Theory: Said, Spivak and Bhabha*, Researchgate, 2015, p2.

6- الجبلوي (آمنة)، الإسلام المبهكّر: الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، الدار التونسية للكتاب، ط3، 2020، ص 20.

7- Said, Edward. "Orientalism: Western concepts of the Orient." New York: Pantheon, 1978.

8- الغاندي (ليلي)، "إدوارد سعيد ونقاده"، مجلة الكرمل، عدد 81، خريف 2004، ص 54.

9- Bowen, John R., and John Richard Bowen. *A new anthropology of Islam*. Cambridge University Press, 2012, p6.

متماسك منهجيّ يجعلنا نتحدّث عن "أنثروبولوجيا الإسلام" بعيدا عن الجدل الكلاسيكي الذي يملأ الدراسات الاستشراقية. وطرح هذا الحقل المعرفيّ فرضية دراسة واقع الإسلام؛ بنيتة الاجتماعية والسياسية والثقافية. فقام سؤال منهجيّ مفاده: هل هو إسلام أم "إسلامات" متنوّعة؟ وهل التشابه في المعتقدات يجعل الممارسة واحدة ومتشابهة أم هي متعدّدة تعدّد تجارها؟<sup>1</sup>. ويقدم هذا الحقل، بحسب دعوى منظّريه، بديلا عن الرؤى والبراديجمات التي قدّمها الأنثروبولوجيا الغربية في عصر الاستعمار وبديلا عن الاستشراق الكلاسيكيّ وسائر خطاباته المهيمنة آنذاك<sup>2</sup>، ومن بينهم كليفورد غيرتز<sup>3</sup> وإرنست غلنر<sup>4</sup>، ثمّ برزت آراء تناقش المنطلقات النظرية لهذا الحقل المعرفيّ عارضة إياها على محكّ ما يتيح تقدّم الدرس الأنثروبولوجيّ، وقد قاد هذا التيار النقديّ كلّ من طلال أسد<sup>5</sup> ودانيال مارتن فاريسكو<sup>6</sup> Daniel Martin Varisco.

وفي هذا الإطار، ستركز هذه الورقة على علمين بارزين؛ يُعتبر الأوّل من منظّري باكورة الأعمال التي تؤسّس لهذا التوجّه وهو كليفورد غيرتز رائد "التحليل الثقافيّ" للإسلام، أمّا الثاني فهو طلال أسد الذي يُعدّ أحد أبرز مراجعي هذا التخصصّ وسنعمد على مقولة "التقليد الخطابي" بؤرة لبيان أطروحته النظرية.

- 
- 1- Tapper, R. Islamic anthropology" and the " anthropology of Islam. *Anthropological Quarterly*, 1995, p199.
- 2- نصر (جعفر)، "أنثروبولوجيا الإسلام: مدخل لتفكيك خطوط التفكير في المركزية الغربية"، مجلة الاستغراب، عدد 26، 2022، ص 44.
- 3- أنثروبولوجي أمريكيّ (1926-2006)، اهتم بدراسة المجتمعات المسلمة ومن مؤلفاته: Clifford Geertz, *The Religion of Java*, free Press, 1960.
- Islam Observed, Religious Development in Morocco and Indonesia, University Of Chicago Press, Chicago & London, 1968
- The Interpretation of Cultures, Basic Books, Now York, 1973.
- 4- (1929-1995) وهو فيلسوف بريطاني تشيكيّ وعالم إنسانيات وأنثروبولوجيا، ومن مؤلفاته: Gellner, Ernest. *Muslim society*, Cambridge University Press, 1983.
- 5- (1932-) أستاذ في جامعة نيويورك، متخصصّ في أنثروبولوجيا الدين والثقافة، له إسهامات مختلفة في علاقة بالدينيّ والعلمانيّ. ومن مؤلفاته: Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press, 1973.
- Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press, 1993.
- The Idea of an Anthropology of Islam, Qui Parle, Vol. 17, No. 2 (Spring/Summer 2009), pp. 1-30.
- 6- دانيال مارتن فاريسكو (1951-)، أنثروبولوجي ومؤرخ أمريكي، ومن أشهر مؤلفاته: Varisco DM. *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*. W. Ross Mac Donald School Resource Services Library; 2007.

## 2- الدين بوصفه نظاما ثقافيا<sup>1</sup>:

تعدّ أبحاث الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز<sup>2</sup> Clifford Geertz من الدراسات الأنجلوسكسونية المؤسسة لأنثروبولوجيا الدين التي لاقت أثرا واسعا وجدّدت في غير قطيعة أو تقليد<sup>3</sup>. فقد انطلق فيها ممّا يسمّيه "البعد الثقافي للتحليل الديني"<sup>4</sup>. ويندرج هذا المبدأ ضمن مفهوم مخصوص للثقافة قوامه أنّها "نمط من المعاني المتجسّدة في رموز تنوّقت تاريخيا ونظام من المفهومات المتوارثة يعبّر عنها بأشكال رمزية، ويتواصل الناس بواسطة هذه الأشكال، وبها يستديمون ويطوّرون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها"<sup>5</sup>. وهو يتقاطع هنا مع ما أسماه أرنست كاسيرار<sup>6</sup> "الجهاز الرمزي" الذي يميّز به الإنسان عن الحيوان وبه يُشكّل معنى للعالم. "فبدلا من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، دائما يتحدّث إلى نفسه، حيث يتلقّع بالأشكال اللغوية والصّور الفنية والرموز الأسطورية أو الشّعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا ولا يعرف شيئا إلاّ بوساطة من هذه الوسائل المصطنعة"<sup>7</sup>. وقد ناقش كاسيرار ذلك فلسفيا لينتهي إلى أنّ الإنسان حيوان ناطق ذو رموز بدلا من حيوان عاقل أو ناطق<sup>8</sup>.

تُضحى الثقافة عند غيرتز، بناء على ذلك، مفهوما سيميائيا *Sémiotique* يُعتبر فيه التأويل حاجة أساسية ويتفق مع ماكس فيبر في أنّ الإنسان حيوان عالق في شبكات رمزية. وتمثّل الثقافة هذه الشبكات، ولا يقوم تحليلها على قاعدة أنّها علم تجريبي يبحث عن قاعدة بل على أنّها علم تأويلي يبحث عن معنى<sup>9</sup>. وحين تكون الثقافة شبكة *Réseaux* أو نسقا *Système*، فإنّ ذلك يعني بالضرورة أنّنا أمام عناصر وبنى

1- والعنوان مقتبس من فصل في كتاب لكليفورد غيرتز، انظر: غيرتز (كليفورد)، تأويل الثقافات، ت: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

2- (1926-2006) كان واحدا من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين وأبعدهم أثرا خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، ويعتبر مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا ومن أكبر الدعاة لإيلاء الأهمية لدراسة الرموز في الثقافة والفكرة القائلة بأنّ هذه الرموز تضيف معنى ونظاما على حياة الناس. من مقدمة المترجم في: غيرتز (كليفورد)، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 44.

3- يقول زكرياء الإبراهيمي في بحثه عن غيرتز "أما أن تكون النصوص الغيرتزية حول الدين متنا أنثروبولوجيا أصيلا ومتميزا، فذلك ممّا لا يمكن الشك فيه، وأما أن تكون أفكار هذا الرجل وأعماله، بل ونظريته في الدين، مجرد امتداد لمن سبقوه إلى الأنثروبولوجيا والعلم الاجتماعي، فذلك ما يجب رده ورفضه منذ البداية". انظر: الإبراهيمي (زكرياء)، "كليفورد غيرتز والتأويل الأنثروبولوجي للدين"، موقع مؤمنون بلا حدود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، ص 14. انظر الرابط: <https://cutt.us/9zFx6>.

4- المصدر نفسه، ص 224.

5- المصدر نفسه، ص 225.

6- فيلسوف ألماني (1874-1945) درّس الفلسفة في جامعات برلين وهامبورغ بألمانيا ثم بالولايات المتحدة الأمريكية. طوّر كاسيرار نظرية الرمزية واستخدمها في توسيع ظواهرية المعرفة إلى فلسفة ثقافية أكثر عمومية، فالرمز عنده هو أساس الفعاليات الإنسانية ومن مؤلفاته "فلسفة الأشكال الرمزية" (1923) و "مقال في الإنسان" (1944).

7- كاسيرار (أرنست)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ت: إحسان عبّاس، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص 67.

8- المصدر نفسه، ص 69.

9- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 82.

تختلف من حيث طبيعة رموزها وتركيبها لكنّها لا تشتغل في استقلال تامّ عن باقي العناصر التي تكوّن معها الحقل الدلاليّ العامّ نفسه الذي نسّميه ثقافة<sup>1</sup>.

يتنزل المشروع الغيرتزيّ ضمن "الأنموذج التأويلي" أو ضمن "المقاربة الهيرمونيطيقية"، كما عنون بذلك الأنايس روبر دلياج Robert Deliège<sup>2</sup> فصله في الحديث عن غيرتز ضمن تأريخه للأنثروبولوجيا<sup>3</sup>. وهو بذلك يتجاوز المنهج الوضعيّ في صيغته الدوركايمية. وفي إعراضه عن هذا المنهج، يجعل من الحسّ المشترك جوهر Substance للتأويل الأنثروبولوجي<sup>4</sup> معارضا بكلّ وضوح التوجّه المتجاهل للمعاني الميتافيزيقية والمختزل للأديان في وظائفها الاجتماعية أو النفسية فقط<sup>5</sup>.

تتحكّم الرّموز المقدّسة - في هذا السياق - في روح الجماعة وخصائصها التي تشمل طبيعة حياتهم ومزاجهم وأسلوب عيشتهم وتحدّد رؤيتهم للعالم ومفهومهم للأخلاق والجمال. إنّ الجماعة ضمن هذه الممارسة الدينية هي "طريقة حياة متكيفة بشكل مثاليّ مع الحالة الفعلية للأمور الموصوفة في نظرتهم للعالم"<sup>6</sup>، وهو ما يجعل لهذه الرّموز دورا سابقا في تشكيل النّسق الاجتماعيّ. وتتخذ حسب غيرتز دور الوسيط بين أسلوب حياة معيّن وميتافيزيقا محدّدة لتستديم بذلك كلا الجهتين بسلطة مستعارة على حدّ قوله.

يقترح غيرتز تعريفا للدين بما هو: "نظام من الرّموز يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عامّ للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"<sup>7</sup>. وانطلاقا من هذا التعريف نلاحظ استعماله لمفهوم "الرّمز" للإشارة إلى أيّ شيء أو فعل أو حدث أو صفة أو علاقة تُستخدم ناقلا لتصوّر أو مفهوم فالتصوّر يصبح "معنى" الرّمز<sup>8</sup>، وعليه تغدو كلّ الأفعال الثقافية واستعمال الأشكال الرّمزية أحداثا اجتماعية كأيّ حدث آخر تمتاز بالعمومية والعلنية ويمكن أن تكون قابلة للمراقبة، ويتميّز هذا البعد الرمزيّ بكونه قابلا للتجريد النظريّ من تلك الأحداث بوصفها كليّات إمبريقية تجريبية<sup>9</sup>. تمثّل هذه الرّموز خطاطات معرفية تستعمل في الوعي بالعالم ومعرفته، وهي تشبه في وظيفتها هذه، حسب غيرتز،

1- الإبراهيمي، "كليفورد غيرتز والتأويل الأنثروبولوجي للدين"، مصدر سابق، ص 12.

2- من مواليد 1953، عالم أنثروبولوجيا بلجيكي متخصص في الهند. متخصص في الإثنولوجيا من جامعة أكسفورد، وهو أستاذ في الجامعة الكاثوليكية في لوفان وعضو مشارك في الأكاديمية الملكية لعلوم ما وراء البحار.

3- انظر:

Deliège (Robert), Une histoire de l'anthropologie, écoles, auteurs, théories, éditions Seuil, 2013, Pp170-179.

4 انظر: D'Islam et D'ailleurs, Najar (Sihem), Penser le sens commun en anthropologie, in Mohamed Karrou, Cérés Editions, 2008, p96. المصدر نفسه، 4.

5- Schilbrack (Kevin), Religion, Models of, and Reality: Are We through with Geertz? Journal of the American Academy of Religion, Vol. 73, No. 2 (Jun., 2005), p 434.

6- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 225.

7 المصدر نفسه، ص 227.

8 المصدر نفسه، ص 228.

9 المصدر نفسه، ص 229.

الجينات الوراثية، فإذا كانت هذه الجينات تعمل باعتبارها مصدرا داخليًا للمعلومات، وتقدّم نفسها باعتبارها برامج وتصميمات وتعليمات تشكّل العمل العضوي وتنظّمه، فإنّ الرّموز تقدّم نفسها بوصفها مصادر خارجيّة للمعلومات، ومخطّطات تفصيليّة للعمل<sup>1</sup>. تعمل الرّموز المقدّسة على دمج النظرة إلى العالم والأخلاق في ذهن المؤمن وتعزّز الطّقوس ذلك الاندماج والتعزيز المتبادل لرؤية العالم والأخلاقيات، ويمكن أن يلاحظها المراقب الخارجي بشكل أفضل<sup>2</sup>.

تتخذ هذه النماذج النظريّة بعدين؛ يكون التركيز في البعد الأوّل على معالجة التراكيب الرّمزيّة لتكون في موقع مواز للنظام اللارمزيّ ونموذجاً عن Model of "الواقع"، أمّا البعد الثاني فيركّز على معالجة الأنظمة اللارمزيّة من ضمن العلاقات المعبر عنها في الأنظمة الرّمزيّة ويكون هنا نموذجاً لـ Model for "الواقع"<sup>3</sup>. ولهذه الأنماط الثقافيّة جانب داخليّ مزدوج، "فهي تؤمّن المعنى، أي الشكل المفهوميّ الموضوعي، للواقع الاجتماعيّ والتّفسيّ بتشكّلها بحسبه وتشكيله بحسبها"<sup>4</sup>، وهنا نتبيّن الدور المزدوج للرّموز الذي يعبر عن الواقع ويكشفه ويشكّله في آن معبراً بذلك عن روح الجماعة.

تخلق هذه الأنظمة وضعيات نفسيّة مختلفة تدفع إلى تحمّل سلوكيات تظهر شاقّة عند الشخص العادي، وتخلق نوعاً من التمسك بالرأي حدّ التعصّب أحياناً، إنّها تكرّس الإحساس بالرضا تجاه سلوك ما تراه الذات معبراً عن الرموز التي تتمثّلها، ومن ثمّ تقع تحت طائلة الإحساس بالدّنب تجاه التّقصير في أداء ذلك السلوك الذي يتحوّل في نظرها إلى "الواجب الأخلاقي" الذي يصون المجتمع. في هذا الإطار، تحمل هذه المحفّزات المتصوّف على سبيل المثال على ضبط نفسه وتجعل مجرد تأمله في شعلة المصباح ضرباً من الإلهام الإلهيّ، وتدفعه إلى اختيار نمط حياة يقوم على الزهد وتخير ملبسه ومأكله بما يتناسب مع تمثّلاته<sup>5</sup>. وتلبّس الذات هنا بمجموعة متميّزة من الطباع على شكل "ميول، وقدرات، ونزعات، ومهارات، وعادات، وقابليّات، واستعدادات" لا نظفر بها فقط في مستوى تجسّدها في الممارسة، بل يمكن أن نتوقّع احتمال القيام بها في ظروف معيّنة وهي ما يسمّيها غيرتز بـ "السمات العقليّة" أو "القوى النفسيّة". وما يدفع إلى القيام بذلك هو الحافز الذي هو عبارة على ميل مستمرّ و"نزعة مزمنة" -بتعبيره- للقيام بنوع من الأعمال وتجريب أنواع ما من المشاعر في مواقف ما. ومن هذه الحوافز على سبيل المثال "الشجاعة الاستعراضية"، مثل إغارة المرء بمفرده على معسكرات الأعداء أو الصوم في هجير النّهار، وحافز "الاعتزاز الأخلاقي"، ويقوم على الوفاء بالالتزامات والعقود والمواثيق والعهود، وحافز "الوقار المتجرّد" ويقوم على ما يطرأ على النّفس

1- الإبراهيمي، "كليفورد غيرتز والتأويل الأنثروبولوجي للدين"، مصدر سابق، ص 17.

2- Munson (Henry), Geertz on Religion: The theory and the practice, Religion, Academic Press Inc.

(London) Ltd, 1986, p 20.

3- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 232.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص 234.

من رباطة الجأش والتحمّل. وما يمكن أن نستنتجه أنّ هذه الحوافز ليست أفعالا ولا مشاعر، وإنّما هي قابليّات أو استعدادات نفسية للقيام بأنواع من الأفعال والممارسات المخصوصة<sup>1</sup>.

قد يتبادر إلى الذهن أنّ هذه الحوافز متشابهة غير أنّها في واقع التجربة الإمبريقية تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى آخر، ويقول غيرتز في هذا الاتجاه: "إنّ الحالات النفسية التي تثيرها الرموز المقدّسة، في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة، تتراوح بين الابتهاج والكآبة وبين الاعتداد بالنفس والإشفاق على الذات وبين العبث الذي لا يربح له إلى الفتور المعتدل"<sup>2</sup>. يمكن التمييز هنا بين الحوافز باعتبارها ذات مميّزات توجيهية **Vectorial**، وبين الحالات النفسية التي تتسم بأنّها عدديّة وتنبعث من ظروف معيّنة ولا تستجيب إلى نهاية أو غاية ما<sup>3</sup>. ويتولّد المعنى بالنسبة إلى الحوافز من خلال الإشارة إلى الأهداف التي تتصوّر لها، وبالنسبة إلى الحالات النفسية فإنّها تُعطي المعنى من خلال الإشارة إلى الظروف التي يُتصوّر نشوؤها منها، فعمل البرّ يصبح إحسانا دينيا عندما نؤطره في إطار مفهوم الغايات الإلهية والتفأؤل يصبح تفأؤلا دينيا عندما يكون مفهوما يتناول الطبيعة الإلهية<sup>4</sup>.

يتوقّر لهذه الرموز فاعلية من حيث أنّها تصوغ مفهوما مستقرا في الأذهان عن الوجود، فهي "تستحثّ نزعات في الإنسان وتصوغ - وإن بشكل غير مباشر وغير مفصّل وغير منهجيّ - أفكارا عمومية عن النظام"<sup>5</sup>، تُوجد هذه الفاعلية الفروق الإمبريقية التجريبية في النشاط الدينيّ أو التجربة الدينية. وهنا لا يمكن أن تجد المعيارية لها سبيلا في التحليل العلميّ. فما يؤكّده الدين حول الواقع قد يكون سطحيا أو غامضا لكن العبرة هنا "أنّ الدين يؤكّد شيئا ما"<sup>6</sup>. وينقد غيرتز في هذا السياق ما اقترحه تايلور في تعريفه للدين أنّه "الإيمان بوجود كائنات روحية"، وحتّى التعريف الذي أشار إليه جاك غودي **Jack Goody**<sup>7</sup> وصاغه سلفادور دي مادراياغا **Silvador de Madariaga** وقوامه أنّ الدين هو "تلك العقيدة المتواضعة نسبيا القائلة بأنّ الله ليس مجنونا"<sup>8</sup>.

إنّ للدين قدرة تفسيرية يحتاجها الإنسان للقضاء على الخوف أو القلق الذي قد يصيبه من وجوده في العالم وإضفاء المعنى واستكمال إنسانية الإنسان. فهو يعتمد اعتمادا كبيرا على الرموز وأنظمة الرموز إلى

1- المصدر نفسه، ص 236.

2- المصدر نفسه، ص 238.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- غيرتز، تأويل الثقافات، ص 239.

5- المصدر نفسه، ص 240.

6- المصدر نفسه، ص 241.

7- جون رانكين غودي (John Rankine Goody) (1919-2015): أنثروبولوجي اجتماعي إنجليزي، كان محاضرا بارزا في جامعة كامبريدج، من بين مؤلفاته الرئيسية كتاب "الموت والملكية والأجداد" (1962)، والتكنولوجيا والتقليد والدولة في إفريقيا (1971)، وأسطورة باغري (1972)، وتدجين العقل المتوحش (1977).

8- للتوسّع انظر:

Goody (Jack), Religion and Ritual: The Definitional Problem, The British Journal of Sociology, Vol. 12, No. 2 (jun., 1961), pp. 142-164.

درجة أنّها تصبح ذات تأثير حاسم في "حيويته الإبداعية"، وبها يتغلب على ذلك "المخيف" الذي يخلق القلق وهو كلّ ما لا يمكن له أن يفهمه ولذلك يحتاج إلى الرموز "لتوجّهه"<sup>1</sup>. إنّ للإنسان قدرة تجلب "الظواهر المراوغة" إلى دائرة الواقع الذي يمكن صياغته ثقافياً ليُوجّه إليها بعد ذلك تياراً منتظماً من الرموز التّشخيصيّة<sup>2</sup>، ويتحصّل بعد ذلك على "ضمانة كونية" ليس فقط لقدرته على فهم العالم لكن يتحصّل أيضاً على القدرة على إضفاء نوع من الوضوح على مشاعره وصياغة تعريف لعواطفه ممّا يمكنه من تحمّلها سواء بحزن أو فرح<sup>3</sup>.

يقارب غيرتز قضية "التّصديق" ويعتبر أنّها ليست مجرد مشكلة نفسية قد يرحلها الأنثروبولوجي إلى مجال علم النفس لعجزه عن تحليلها. إذ لا وجود لشيء في نظره ضمن النّطاق الاجتماعي يتّسم "بالسيكولوجية المجردة"<sup>4</sup>. ويؤكّد أنّ الإيمان الديني لا ينبع من استقرار بايكوني Biconian أي وفق طابع تجريبي يقوم على اليوميّ، وإنّما ينبع من تقبّل مسبق لسلطة ما نتقبّلها من مصدر خارج عن ذاتنا ولا نعبدها في حدّ ذاتها. فنحن "نتقبّل السلطة بوصفها تحديداً لشيء يستحقّ العبادة"، وقد نتقبّل هذه السلطة عبر قوّة الإقناع لدى القوّة التخيلية التقليدية كما في الأديان التقليدية أو عبر التجربة غير الخاضعة للحواس كما في الأديان الروحانية<sup>5</sup>.

تتولّد القناعة بأنّ المفهومات الدينية في ممارسة الطقوس الدينيّة -ذلك "السلوك المكرّس للعبادة"- مطابقة للواقع. وتلتقي تلك الحالات التّفسيّة والحوافز التي تثيرها الرموز المقدّسة عند البشر والمفهومات العامّة لنظام الوجود التي تصوغها تلك الرموز ويقوّي بعضها بعضاً لينتهي كلّ ذلك إلى "شكل احتفاليّ" حتّى ولو كان "ترتيلاً لخرافة" أو "استشارة لعرافة" أو "تزيينا لضريح"<sup>6</sup>. إنّها لحظة انصهار بين العالم المعيش والعالم المتخيّل ضمن ما يسمّيه سينغ<sup>7</sup> Singer "عروضاً تراثية"<sup>8</sup>. وتجدر الإشارة إلى أنّه ليس كل ما هو تراثيّ هو دينيّ بالضرّورة. وما يحدد هذا الأمر هو الاعتقاد الذي يشعر به على سبيل المثال أحد قاطني جزيرة بالي<sup>9</sup> في أدائه لطقس يراه ضمن "تشريعات وتجسيّدات وتحقّقات" لمنظوره الدينيّ بينما يراه "الزائر" مجرد عرض مسرحيّ فيقاربه مقارنة جماليّة صرفة<sup>10</sup>.

1- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 242.

2- المصدر نفسه، ص 247.

3- المصدر نفسه، ص 252.

4- المصدر نفسه، ص 260.

5- المصدر نفسه، ص 261-262.

6- المصدر نفسه، ص 266.

7- ميلتون سينغر Milton Singer (1912 – 1994): أنثروبولوجي أمريكي مختص في الدراسات الهندية. وقد كان أستاذاً في جامعة شيكاغو وأوّل من استخدم عبارة الأنثروبولوجيا السيميائية في عام 1978.

8- غيرتز، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 267.

9- جزيرة أندونيسية تقع في الطرف الغربي من جزيرة سوندا.

10- المصدر نفسه، ص 268.

يؤكد غيرتز ضرورة الانتباه إلى ذلك التذبذب جيئة وذهابا بين المنظور الديني ومنظور العرف الاجتماعي الذي يتكرّر بشكل مستمرّ ضمن الحوادث الإمبريقية، وضرورة التمييز بين نوعين من الإيمان الديني؛ يكون الأول يكون في خضم الطقس التعبدي حيث يكتنف الشخص بكليته وينقله إلى "نموذج وجودي آخر"، ويقع الثاني في خضم الحياة اليومية فيكون مجرد انعكاس باهت في ذاكرة المرء لتلك التجربة الطقسية<sup>1</sup>. وينقل الإنسان بين هذين المستويين بشكل مستمرّ ولا يستقرّ على واحد فقط، ويكشف التحليل الإمبريقي هذا الفرق فهو يميّز بين ما يُفترض أن يكون واقعياً بحق أي "الدين بشكله الصافي"، والتجربة العادية أي "الدين مطبّقاً تطبيقاً عملياً"<sup>2</sup>. وتختلف "طبيعة الانحياز" التي يسبغها الدين على الحياة اليومية حسب الميول التي تستثيرها في نفس المتدينّ التصوّرات التي آمن بها حيال النظام في الكون. وهي تصوّرات تختلف من دين إلى آخر، ومن ثمة نظفر باختلاف التأثيرات في الحياة اليومية<sup>3</sup>. وحتى في المجتمع نفسه، فما يتعلّمه فرد "عن النمط الأساسي للحياة من طقس شعوذة ومن وجبة طعام مشتركة سوف يكون له آثار مختلفة على الوظيفة الاجتماعية والنفسية"<sup>4</sup>.

يؤكد غيرتز في "الإسلام ملاحظاً"<sup>5</sup> أنّ دارس الدين بحاجة إلى فحص العلاقة بين التغيّر الديني والاجتماعي، ويرى أنّ الإسلام يُقصد بالملاحظة أن يكون "تاريخاً اجتماعياً للخيال". وتتعلّق هذه العبارة بأحد أهم مساهمات غيرتز في الأنثروبولوجيا في سدّ الفجوة بين الأنثروبولوجيا والتاريخ الاجتماعي، أي بوضع الدين في سياقه التاريخي الاجتماعي والاستمرار في رفض اختزال المفاهيم الدينية في مجرد سلوك أو بنية اجتماعية<sup>6</sup>.

إجمالاً، يمكن القول مع محمد كزو إنّ أنثروبولوجيا الدين كما تصورها غيرتز تقوم على ثلاثة أقطاب كبرى، فهي تنتظم أولاً في محاولة بناء نظرية حول الدين بناء على معطيات الواقع أي بناء على أبحاث ميدانية، وتقوم ثانياً باعتبارها دراسة مقارنة بين تجربتين للتدينّ مختلفتين من حيث الجغرافيا والتاريخ والبنى الاجتماعية والأنساق الثقافية، وأخيراً تبحث أعمال غيرتز عن وضع برنامج علمي للبحث في التغيرات الدينية وتحولاتها<sup>7</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 279.

2- المصدر نفسه، ص 280.

3- المصدر نفسه، ص 283.

4- المصدر نفسه، ص 284.

5- Geertz (Clifford), *Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971.

6- Munson, Op. cit., p 22.

7- انظر:

Geertz et L'anthropologie de la religion, in Mohamed Kerrou, *D'Islam et D'ailleurs*, Kerrou (Mohamed), *Hommage a Clifford Geertz, 1926-2006*, Cérés éditions, 2008, p184. في: الإبراهيمي، "كليفوردي غيرتز"، مصدر سابق،

ص 14.



### 3- مقولة "التقليد الخطابي" أو في نقد التحليل الثقافي للدين:

كانت بدايات اهتمامات طلال أسد العلمية في جامعة أكسفورد متعلقة بالاستعمار وبناء الاجتماعية<sup>1</sup> متأثراً في ذلك بأبحاث إدوارد إيفان يفانز بريتشارد Edward Evan Evans-Pritchard<sup>2</sup> حول الشرق الأوسط وإفريقيا. وقد عمق رؤيته في ذلك من خلال كتابه حول الأنثروبولوجيا والاستعمار<sup>3</sup>. ولاقت آراء طلال أسد الانتشار الواسع في النقاش الأكاديمي الأنجلوسكسوني حول دراسة الظواهر الدينية إلا مع بداية القرن الحادي والعشرين<sup>4</sup>.

يهتم أسد بقضية الخطابات والأجهزة ضمن التحليل الفوكوي، لذلك ينبغي اعتبارها خطابات منخرطة في علاقات القوى التي تبني الواقع الاجتماعي من أجل فهم التصورات السائدة، ويعتمد في تحليله على آثار بيار بورديو الفرنسي<sup>5</sup> ليقوم التساؤل الأنثروبولوجي عن كيفية تحوّل المفاهيم والحقائق الاجتماعية وتأويلاتها إلى وضعيّة مؤثرة وشرعية. ويتطلب ذلك تقصيًا كاملاً لنسبة المفاهيم وخطاطات التأويل التي تتبلور في العديد من الممارسات والمؤسسات<sup>6</sup> وينقد في هذا الإطار التحليل الثقافي الذي يرى وجود مجال رمزي يؤثر بشكل مستقلّ في الواقع الاجتماعي. إنّ المقولات التحليلية، في نظره مثل "الدين" و"الطقوس" وغيرها، هي سليفة إطار خطابي مخصوص، ولا يمكن النظر إليها ضمن فكرة "لاوعي" ثقافي أو رمزي دون التحليل الذي يأخذ بعين الاعتبار العلاقة بالواقع ضمن ثنائية المعرفة/السلطة<sup>7</sup>.

### 3-1- نقد الطرح الغير تزي للدين:

ينطلق أسد من فرضية مفادها عدم التوصل إلى تعريف شمولي Universal للدين، "ليس لأنّ مكوّناته وعلاقاته متعيّنة تاريخياً فقط، بل لأنّ التعريف ذاته منتج تاريخي لطرق معيّنة في الخطاب"<sup>8</sup>. فتعريف الدين

1- أجرى بحثاً ميدانياً خلال سنوات عمله في الخرطوم تحت عنوان عرب الكبابيش: القوة والسلطة والتوافق في قبيلة الرحل، ولسان العمل بالإنجليزية تحت عنوان:

Talal Asad, *The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe* (London: Christopher Hurst, 1970).

2- ولد في 1902 وتوفي في 1973، وهو أستاذ إنجليزي في الإناسة الاجتماعية في جامعة أكسفورد (منذ 1930) وفي جامعة القاهرة. وقد زار كلاً من السودان وليبيا وسوريا خلال فترة الاستعمار، وعيّن في الإدارة العسكرية في برقة، وهو ماجعله يتابع عن قرب العلاقات الاستعمارية في المنطقة، فألف حول الطريقة السنوسية والمقاومة. وكانت اهتماماته لاحقاً حول السحر والدين والعلم.

3-Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press, 1973.

4- وكان ذلك مع نشره لكتاب تشكّلات العلماني (2003) *Formations of the Secular* ودراستين في الأنثروبولوجيا الوصفية: سياسة التقوى (2005) *Politics of Piety*، والمشهد الصوتي الأخلاقي (2006) *Ethical Soundscapes*، من قبل طالبه صبا محمود وتشارلز هيرشكيند (Charles Hirschkind)، انظر: فاضل (نادية)، من الدين إلى التراث.. بعض الأفكار حول أعمال طلال أسد، ت: محمد الحاج سالم، منصة معنى الثقافية، 23 سبتمبر 2019، الرابط: <https://cutt.us/XoZVd>.

5- Riesebrodt (Martin), *Review Talal Asad, Contemporary Sociology*, Vol. 23, No. 5, (Sep. 1994), p 736.

6 المصدر نفسه، ص 739.

7 المصدر نفسه، ص 740.

8- أسد (طلال)، جنياولوجيا الدين الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ت: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2017، ص 54.

تؤثّر فيه المفاهيم المتغيّرة عن المعرفة والمصلحة ويتصل بالحقول المؤسّسيّة، ويتشابك مع القوّة. فعلى سبيل المثال عرّفت القوى الاستعماريّة قديما الدّين من أجل تصنيف المستعمرين وممارساتهم والسيطرة عليهم، ويكشف التّحليل أنّ التعريف كان منضبطا لسياقه التاريخي الثقافي.

يعرّف أسد الرمز قائلا: "ليس شيئا أو حدثا ينقل المعنى بل هو مجموعة من العلاقات بين الأشياء والأحداث رُبط بينها بوصفها تشكيلات **Complexes** أو مفاهيم ذات مغزى فكري أو ذرائعي أو عاطفي"<sup>1</sup>. ويؤكد أنّ مسألة تشكيل الرموز تخضع للعلاقات الاجتماعيّة، اعتمادا على ما توصّل فيغوتسكي<sup>2</sup> في دراساته النفسيّة حول الطّفل.

إنّ الإشكال الرئيسيّ حسب أسد هو في الفصل بين مستويين متفاعلين هما المستوى الثقافيّ المتشكّل من الرموز والمستوى الاجتماعيّ والنفسيّ. وهو ما يجعل الجانب الرمزيّ في هذا السّياق ناقلا للمعاني خارج السّياق الاجتماعيّ. ويشكّك في الجانب الذي ذكره غيرتز من فعل الرّمز وتأثيره في الدّات، ويشير في الآن ذاته إلى أنّ ما يصبغ أفعال المسيحيّ ونوعيّة تجربته بصبغته المعهودة لا يقتصر على التعبّد فقط، بل على المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسية والاقتصاديّة<sup>3</sup>. وينفي عن الرّموز شرط كونها منتجة للدّوافع والتّوجّهات الوجدانيّة لأنّها تبقى قائمة في أذهان صاحبها "صادقة" حتّى وإن لم تفعل ذلك. إنّ ما يزرع المشاعر الدينيّة ليس الرموز وحدها بل "القوّة التي تشمل القوانين (الحكومية أو الكنيسة) والعقاب والثواب (نار جهنّم، الموت، الخلاص، السّمعة الطيّبة، السّلام) وعوامل الضّبط التي تفرضها المؤسّسات الاجتماعيّة"<sup>4</sup> (العائلة، المدرسة، المدينة، الكنيسة) وتلك التي تُفرض على الأجسام البشريّة (الصّيام، الصّلاة، الطّاعة، التّوبة)<sup>5</sup>. لذلك لا غرو أن نجد مجموعة القديس أوغسطين<sup>6</sup> بعنوان "الضّبط" **Disciplina**.

إنّ العلاقة بين النظريّة الدينيّة والممارسة "هي في جوهرها مسألة تدخّل **Intervention**— مسألة تشكيل الدّين في العالم (وليس في الدّهن) من خلال الخطابات التّعريفية وتفسير المعاني الصّحيحة واستبعاد بعض الأقوال والممارسات وضّمّ سواها"<sup>7</sup>. وفي السّياق نفسه، تكون الرّؤية التي تجعل المعتقد الدينيّ مستقلاّ عن

1- المصدر نفسه، ص 55.

2- عالم نفس سوفييتي (ت 1934) اهتم باللسانيات والفلسفة في جامعة موسكو قبل أن ينخرط في البحث النفسي. أثناء عمله في معهد موسكو لعلم النفس (1924-1934)، أصبح شخصية بارزة في علم النفس السوفيياتي بعد الثورة. درس دور العوامل الاجتماعيّة والثقافية في صنع الوعي البشري.

3- المصدر نفسه، ص 58.

4- تناول بالبحث هذه المؤسّسات في التجربة الإسلاميّة وائل حلاق مبرزا أهمية الأسرة والقبيلة والقضاء والوقف، انظر:

Hallaq, Wael B. Sharī'a: theory, practice, transformations. Cambridge University Press, 2009.

5- أسد، جنياولوجيا الدين، مصدر سابق، ص 59.

6- القديس أوغسطينوس (13 نوفمبر 354 م - 28 أغسطس 430 م) كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي-لاتيني. ولد في طاغاست (حاليا سوق أهراس، الجزائر). يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية. تعدّه الكنيسة الكاثوليكية والأنجليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. تأثر فكره اللاهوتي والفلسفي بالرواقية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة.

7- المصدر نفسه، ص 71.

الظروف الدنيوية وتنتج الحيرة والألم والمفارقة الأخلاقية رؤية غير دقيقة، وهو أمر يكشفه الفحص الإمبريقي للمعتقدات المسيحية اليوم إذ لا تتطابق المعتقدات التي يتبناها الفرد بعد علمنة المجتمع الغربي واللغة الأخلاقية التي يجيزها المجتمع هذه الأيام، مع المعتقدات القديمة. لا يمكن الاقتصار في التحليل الأنثروبولوجي على أن الدين يحدث حالة ذهنية واستعدادات نفسية مخصوصة كما ذهب إلى ذلك غيرتز كما تقدّم، إذ لابد من تحليل تلك المعرفة الدينية الخطابية السابقة للممارسة، والتي يكون فيها الإيمان فاعلا وموجّها للسُّلوك الديني عبر الممارسة والخطاب المُنتج، وهو الأمر الذي يجعل شكل تجسّد الإيمان ونسبته الخطابية يختلف من زمان إلى آخر<sup>1</sup>.

يفترض غيرتز أن وظيفة الطقوس تكمن في توليد القناعة الدينية لكنّه لا يوضّح ما الذي يضمن استجابة المشارك في العروض للأشكال الرمزية على النحو الذي يؤدي إلى الإيمان، وهو ما يعني وجود إرادة سابقة للشروع في الطقس. ويؤكد أسد، هنا في إطار كشفه عن قصر التحليل الغيرتزي، أن الطقوس ليست المحلّ الذي يحصل فيه الإيمان بل الطريقة التي يعرض فيها الإيمان نفسه<sup>2</sup>. ويرفض المنهج الظاهراتي الذي يحصل فيه الإيمان بل الطريقة التي يعرض فيها الرموز الدينية عن كلّ ما عداها فتشكّل مجالاً دينياً مستقلاً، وأنّ الدين لا يتأثر بالتجربة في عالم السليقة<sup>3</sup> Common-sense world. إنّ الرموز الدينية سواء نظر إليها أنّها أدوات تواصلية أو معرفية "لا يمكن فهمها فهما مستقلاً عن علاقتها التاريخية بالرموز غير الدينية أو عن تبدّلها في الحياة الاجتماعية وتعبيرها عن تلك الحياة حيث يحتلّ العمل والقوة موقعا حاسما على الدوام"<sup>4</sup>. فلا يمكن الفصل حسب أسد في أيّ تحليل للدين بين الممارسات والخطابات وبين التمثيلات الدينية، فالمكانة المرجعية للممارسات الدينية والأقوال الدينية يمكن تفسيرها على أنّها نتاج قوى معينة في ظرفية معينة<sup>5</sup>.

### 2-3- مركزية " التراث الخطابية " في التحليل الأنثروبولوجي للإسلام:

يحاور أسد في هذا السياق طرح أرنست غلنر Ernest Gellner<sup>6</sup> في بحثه حول "مجتمع مسلم" Muslim Society<sup>7</sup>، ويرى أنّه "يعرض فيه أنموذجا أنثروبولوجيا ذا أساليب مميزة، تتفاعل فيه البنية الاجتماعية والمعتقد الديني والسلوك السياسي في كلّ إسلامي واحد"<sup>8</sup>. ويناقش مفهوم الإسلام عند غلنر الذي تأثر

1- المصدر نفسه، ص75.

2- المصدر نفسه، ص78.

3- للتوسّع في نظرة غيرتز لعالم السليقة، انظر:

Geertz (Clifford), Common Sense as a Cultural System, The Antioch Review Vol. 33, No. 1 (Spring, 1975), pp. 5-26.

4- أسد، جنياولوجيا الدين، مصدر سابق، ص82.

5- المصدر نفسه، ص83.

6- (1929- ت 1995) وهو فيلسوف بريطاني تشيكي وعالم إنسانيات وأنثروبولوجيا.

7- Gellner (Ernest), Muslim Society, Cambridge University Press, 1981.

8- طلال (أسد)، "فكرة أنثروبولوجيا الإسلام"، ت: سامر رجواني، د.ت. وقد راجعنا النص الأصلي في:

بالمعارضة القائمة - كما دأب على ذلك المستشرقون - بين الإسلام والمسيحية، لينتهي إلى أنّ أشكال الاهتمام بإنتاج المعرفة أمر جوهريّ في بنى السلطة المتنوعة، وهي لا تختلف تبعاً للميزة الجوهرية للإسلام أو المسيحية، بل تبعاً لأشكال النّظام المتغيّرة تاريخياً<sup>1</sup>. ولا يعني ذلك أنّ نطرح أوجه الاختلاف التي طرحها غلنر على سبيل المثال والمتعلّقة بالجانب السياسي في الدينين، وأنّما الإشكال يتمثّل في المصطلحات التي تحتاج إلى تدقيق لوصف أكثر ملاءمة للاختلافات القائمة. ويرفض أسد تلك التعميمات المتعلقة بالإسلام الأرثوذكسيّ والإسلام اللأرثوذكسيّ أو التمييز السطحي بين إيمان مدنيّ نصيّ وبين إيمان ريفيّ طقوسيّ مقدّس للأولياء، ويشير إلى رفضه بالجملة ما انتهى إليه غيرتز وغلنر إلى صورة مخصوصة للإسلام المغاربيّ، ويتوافق هنا أسد مع طرح الأنثروبولوجي المغربيّ عبد الله الحمّودي<sup>2</sup>.

ينقد أسد تياراً واسعاً عُرف بموضوع بحثه وهو "سوسيولوجيا الإسلام" واعتمد عليه بعض الأنثروبولوجيين، يعتمد فيه أصحابه على تطوير أفكار ماكس فيبر ودوركايم، ومنهم غلنر الذي يكشف تعريفه للدين عن هذه المرجعيّات الثلاث، "فالدين القبليّ العادي" الذي يهتم بعلامات الزمان والمكان وبالاحتفالات الفصلية وتمثيل الطقوس للمقدّس هو دين دوركايميّ بامتياز<sup>3</sup>، أمّا المفهوم الذي وضع لوصف دين الفقراء فهو تعبير عن مفهوم ماركس المبكّر للدين باعتباره وعياً كاذباً لفقراء المدينة<sup>4</sup>، والبرجوازية المدينة التي يصفها غلنر بكونها تلتزم رؤية أخلاقية محدّدة وتخدم الدولة وتنخرط في التجارة تكشف صدى التحليل الفيبريّ الذي يجعل من الدين حفاظاً مقدّساً على السلطة العامّة العقلانية<sup>5</sup>. إنّ هذا التحليل في نظر أسد هو تحليل يقوم على الانتقائيّة وعدم الاتساق ويقود إلى تأكيدات واهية حول الدوافع والمعاني والآثار المرتبطة بالدين<sup>6</sup>.

يدعو أسد إلى تحليل خطابات المثقفين الفاعلين ضمن سياقاتها التاريخية، ولا بدّ أن يراعي هذا التحليل تفاعلات خطاباتهم مع الخطابات الأخرى المتماهية معها والمضادة، أي تحليلها في أبعادها التداولية وعدم حصر تحليل الخطاب في البعد الدلاليّ فحسب، وينبغي ألاّ يركّز تحليل البنية الاجتماعية على هؤلاء الفاعلين بل على التّماذج المتغيّرة للعلاقات والظروف المجتمعية خاصة ما يُسمّى بالاقتصاديات السياسية. ويعتبر في هذا السياق أنّه من الخطأ تمثيل نماذج الإسلام على أنّها مترابطة مع نماذج البنية الاجتماعية عبر قياس ضمنيّ على البنية الفوقية مثل الإيديولوجيا والأساس الاجتماعيّ. وينتهي أسد إلى موجّه أخير قوامه

Asad (Talal), The Idea of an Anthropology of Islam, Qui Parle, Vol. 17, No. 2 (Spring/Summer 2009), pp. 1-30.

1- المصدر نفسه، ص 146.

2- (مواليد 1945) عالم أنثروبولوجي مغربي، أستاذ في جامعة برنستون في الولايات المتحدة. كان مديراً لمعهد معهد الدراسات الإقليميّة في الجامعة نفسها. ومن مؤلفاته "الشيخ والمرید" (1997).

3- المصدر نفسه، ص 157.

4- المصدر نفسه، ص 158.

5- المصدر نفسه، ص 159.

6- المصدر نفسه، ص 160.

أن دراسة الإسلام، باعتباره موضوعاً للمعرفة الأنثروبولوجية، يجب أن يُدرس على أنه تراث خطابي <sup>1</sup> Discursive tradition متعدد الأوجه يرتبط بترسيخ الأخلاق في النفوس وبتلاؤم الناس أو معارضتهم وابتاج معارف مناسبة<sup>2</sup>.

تلعب الخطابات التي تحكم سلوك الفاعلين الاجتماعيين النموذجيين دوراً مهماً في التحليل الأنثروبولوجي، ففيها يقع تمثيل السلوك أو إساءة تمثيله من قبل هؤلاء الفاعلين كلّ منهم تجاه الآخر. فالفاعلون في التحليل الغلنري حسب طلال أسد "لا يتكلمون ولا يفكرون، إنهم يتصرفون فقط"<sup>3</sup>، وعند غيرت هو مجرد إسلام مسرحي و"دراما لتدين معبر عن السلطة متحصل عن حذف الخطابات المحلية وتحويل مجمل السلوك الإسلامي إلى إيماء مقروء"<sup>4</sup>. إن النظرة الأداةية المحض للغة رؤية قاصرة، فالتحليل السليم هو الذي يتناول خطابات محدّدة تاريخياً وكيفية تشكيلها للأحداث، وفي هذا الإطار نحلل الظروف التي يمكن للحكام أو الرعايا المسلمين أن ينضبوا إليها عبر السلطة أو القوّة المادية أو الإقناع أو العادة. يمكن في هذا السياق أن نقرأ الحياة الاجتماعية باستخدام مفاهيم تحليلية والإعراض عن ذلك إنما هو انتهاج لسبيل قاصر في تفسير البنية التاريخية.

الإسلام "ليس بنية اجتماعية متميزة معدة سلفاً، ولا مجموعة متجانسة من المعتقدات والفنون والعبادات والأخلاق، إنّه تراث"<sup>5</sup> ومفهوم التراث المتنوع يتضمّن نصوص القرآن والسنة الأساسية ويربط نفسه بهما. وعليه لا يمكن تأسيس أنثروبولوجيا للإسلام تقوم على فكرة المخطّط الاجتماعي النهائي أو فكرة الشمولية الاجتماعية التي تتفاعل ضمنها البنية الاجتماعية والإيديولوجيا الدينية أي ذلك التحليل السوسيولوجي التقليدي أو الطرح الماركسي في علاقة بالدين<sup>6</sup>، بل ينبغي إقامة الاعتبار للخطابات التي أنتجها هذا الدين.

إنّ التراث هو مجموع الخطابات Discourses المتنزلة في التاريخ والساعية لتعليم الممارسة الصحيحة المفترضة، وهي ترتبط بالماضي حيث أسست الممارسة والشكل والمستقبل ضمن البحث عن كيفية المحافظة على فكرة تلك الممارسة، وبالحاضر حين ترتبط الممارسة بالممارسات الأخرى والمؤسسات المختلفة<sup>7</sup>. وليس التراث بالضرورة محاكاة للماضي وليس "أسطورة الحاضر" أو "حيلة"<sup>8</sup> يتخذها بعضهم للتصدّي للثقافة

1- لا يوجد هذا المصطلح في الترجمة العربية غير أنّه موجود في النص الأصلي.

2- المصدر نفسه، ص 149.

3- المصدر نفسه، ص 150.

4- المصدر نفسه، ص 151.

5- المصدر نفسه، ص 162.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، ص 163.

8- يشير إلى ما ذكره مايكل غيلسونان Michael Gilsenan:

Gildenan (Michael), Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction, London, Croom Helm, New York: Pantheon, 1983.

الغربيّة، ويشير أسد هنا إلى اعتماده على فلسفة أليسدائر ماكنتاير<sup>1</sup> Alisdair MacIntyre حول الفضيلة الأرسطيّة والتراث الذي يعرفه بأنّه "مجموعة من المعطيات العقائدية أو الثقافية التي لا تتغيّر"، إنّه تلك الحجة الممتدة تاريخياً والمتجسّدة اجتماعياً<sup>2</sup>. وتتميّز الخطابات التعليميّة بأهمّيّتها، فهي تلك التي يُحدّد فيها الأداء الصحيح للممارسة وهي جوهرية في كلّ الممارسات، ويرفض أسد هنا فكرة أنّ الاستقامة الأرثوذكسيّة الشعائريّة هي الأصل في الإسلام لأنّ هناك عنصراً يغفل عنه التحليل السوسولوجي. وهو مركزيّة فكرة "النموذج الصّحيح" الذي يوجّه الممارسة المحكومة بتقاليد الإسلام المتنوّعة سواء عن طريق الخطيب أو العالم أو الشّيخ الصّوّفيّ أو الأب الأُمّي. والأرثوذكسيّة ليست هي المذاهب على رأي غلنر أي ذلك الكيان المجرد، وإنّما هي علاقة السّلطة حين يمارس المسلمون الضّبط باسم التّراث. فهناك يقع تحليل الطّرق التي تتبعها السّلطات والظّروف التي تجعلها ممكنة والمقاومات التي تواجهها<sup>3</sup>. إنّ تحليل الحجج والبراهين التي تعتبر جزءاً جوهرياً في الممارسة الخطابيّة هو كشف لبني السّلطة المختلفة المُدافعة والمقاومة. وأنثروبولوجيا الإسلام التي يقترحها أسد تقوم على "فهم الظّروف التّاريخيّة التي أدّت إلى إنتاج تقاليد متنوّعة معيّنة، والحفاظ عليها، ونقلها وجهود ممارستها من أجل تحقيق الانسجام"<sup>4</sup>.

إنّ في هذا الطّرح انزياح منهجيّ في دراسة التحوّلات الدينيّة عبر تحليل المسارات الخطابيّة المتنوّعة، وقد ساهمت هذه المنهجيّة في تحليل مسارات الحداثة وعمليّات العلمنة وتشكّلات التراثات المختلفة<sup>5</sup>. وقد طوّر أسد نظريّاته في هذا الاتّجاه في بحوثه اللاحقة في تشكّلات العلمانيّ (2003)<sup>6</sup> وغيرها من البحوث. يتنزّل أسد ضمن نقاشات متواصلة في إطار الأكاديميا الغربيّة من ضمنها التساؤل حول وجود أرثوذكسيّة إسلامية أو لا مثل بحوث مونتجومري وات Montgomery Watt وويليام كانتويل سميث William Cantwell Smith ودايل أكيلمان Dale Eickelman والمتخصّص في الشريعة Sherman Jackson الذين يذهبون إلى غياب أرثوذكسية أو تمركز ديني في العقيدة الإسلاميّة<sup>7</sup>. ويقترح أسد في هذا الإطار، لفهم الإسلام اليوم، مقارنة الشعوب الإسلاميّة بعضها بعضاً وتعيين العناصر المشتركة والاهتمام بدراسة الخطابات التي تؤسّس أو تحاول وتتنافس على تأسيس الأرثوذكسيّة لتحليل بُنى السّلطة وأهدافها<sup>8</sup>.

1- (ولد في 1929) فيلسوف وعالم أخلاق اسكتلندي تعرف عنه إسهاماته في فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسيّة كما له العديد من الأعمال في تاريخ الفلسفة واللاهوت. يشغل منصب أستاذ فخري في قسم الفلسفة في جامعة نوتردام.

2- Anjum (Ovimir), Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 27, No. 3, Duke University Press, 2007, p 661.

3- غيرتر، تأويل الثقافات، مصدر سابق، ص 166.

4- المصدر نفسه، ص 168.

5- فاضل، من "الدين إلى التراث"، مرجع سابق.

6- Asad (Talal), Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003.

7- Anjum, op. cit., p 667.

8- Anjum, op. cit., p 671.

## 4- خاتمة:

نخلص إلى القول إن "أنثروبولوجيا الإسلام" حقل علمي يفتح آفاق البحث في الإسلام المعيش الذي اختلفت فيه زاويا النظر والتحليل، مما يجعل النقاش المتعلق بأنثروبولوجيا الدين أكثر ثراء وعمقا. وضمن هذا التوجه يبدو هذا النوع من الدراسات واعداد بتحويله النقاش من براديجمات الاستشراق بمدارسه المختلفة إلى واقع التجربة الإمبريقية التي تتوسل البحث الإثنولوجي والإثنوغرافي وتدرس السلوك الديني الذي تتداخل فيه الخطابات مع الممارسة مع العاطفي. ويمكن استنتاج ما يلي من خلال عرضنا لتوجهين بارزين داخل هذا الحقل التخصصي:

- الإنسان كائن رمزي، وتتحكم الرموز المقدسة في روح الجماعة وخصائصها التي تشمل طبيعة حياتهم ومزاجهم وأسلوب عيشهم، بل تحدّد لهم رؤيتهم للعالم وتوجد لهم مفهوما خاصا للأخلاق والجمال.
- تعمل الرموز المقدسة على دمج النظرة إلى العالم والأخلاق في ذهن المؤمن وتعزز الطقوس ذلك الاندماج والتعزيز المتبادل لرؤية العالم والأخلاقيات، ويمكن ملاحظتها بشكل أفضل من قبل المراقب الخارجي.
- تتأثر مسألة تشكيل الرموز بالسياقات الاجتماعية، فالرمز ليس مجرد ناقل للمعنى، بل هو مجموعة من العلاقات بين الأحداث رُبط بينها بوصفها تشكيلات Complexes أو مفاهيم ذات مغزى فكري أو ذرائعي أو عاطفي.
- إن التراث هو مجموع الخطابات Discourses المتنزلة في التاريخ والتي تسعى لتعليم الممارسة الصحيحة المفترضة التي تطبق كلياً أو جزئياً أو تهمش .
- لا ينبغي إغفال دور الخطاب في تحليلنا للممارسة السوسولوجية، إذ لا بدّ من تحليل خطابات محدّدة تاريخياً وكيفية تشكيلها للأحداث، ثمّ نحلّل الظروف التي يمكن للحكام أو الرعايا المسلمين أن ينضبطوا إليها عبر السلطة أو القوّة الماديّة أو الإقناع أو العادة.



## المراجع:

### باللغة العربية:

- 1- أسد (طلال)، جنياولوجيا الدين الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ت: محمد عصفور، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2017
- 2- بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1993.
- 3- الجبلاوي (آمنة)، الإسلام المبكر: الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد: باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجا، الدار التونسية للكتاب، ط3، 2020، ص 20.
- 4- جعيط (هشام)، أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة، دار الطليعة، 1978.
- 5- الغاندي (ليلي)، "إدوارد سعيد ونقاده"، مجلة الكرمل، عدد 81، خريف 2004، ص54.
- 6- غيرتز (كليفورد)، تأويل الثقافات، ت: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
- 7- كاسيرار (أرنست)، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ت: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.

### باللغة الإنجليزية:

- 1- Anjum (Ovimir), Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocuters, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Vol. 27, No. 3, Duke University Press, 2007, p 661.
- 2- Bowen, John R., and John Richard Bowen. A new anthropology of Islam. Cambridge University Press, 2012.
- 3- Dabashi, Hamid. Post-Orientalism: Knowledge & Power in a Time of Terror. Routledge, 2017.
- 4- G. Sawant (Datta), Perspectives on Postcolonial Theory: Said, Spivak and Bhabha, Researchgate, 2015, p2.
- 5- Geertz (Clifford), The Relegion of Java, free Press, 1960.
- 6- Geertz (Clifford), Islam Observed Religious Development in Morocco and Indonesia, University of Chicago Press, 1971.
- 7- Geertz (Clifford), The Interpretation of Cultures, Basic Books, Now York, 1973.
- 8- Gellner (Ernest), Muslim Society, Cambridge University Press, 1981
- 9- Gildenan (Michael), Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction, London, Croom Helm, New York: Pantheon, 1983



- 10-Goody ( Jack), Religion and Ritual: The Definitional Problem, The British Journal of Sociology, Vol. 12, No. 2 (Jun., 1961), pp. 142-164.
- 11-Goulet (Nicole), Postcolonialism and the Study of Religion: Dissecting Orientalism, Nationalism, and Gender Using Postcolonial Theory, Religion Compass vol. 5, iss.10, Blackwell Publishing, 2011.
- 12-Hallaq, Wael B. Shari'a: theory, practice, transformations. Cambridge University Press, 2009.
- 13-Hoyland, Robert. "Seeing Islam as others saw it." In *Seeing Islam as Others Saw It*. Gorgias Press, 2019.
- 14-Munson (Henry), Geertz on Religion: The theory and the practice, Religion, Academic Press Inc. (London) Ltd, 1986, p 20.
- 15-Riesebrodt (Martin), Review Talal Asad, Contemporary Sociology, Vol. 23, No. 5, (Sep. 1994), p 736.
- 16-Said, Edward. "Orientalism: Western concepts of the Orient." *New York: Pantheon*, 1978.
- 17-Schilbrack (Kevin), Religion, Models of, and Reality: Are We through with Geertz? Journal of the American Academy of Religion, Vol. 73, No. 2 (Jun., 2005),
- 18-Talal Asad, Anthropology and the Colonial Encounter, London: Ithaca Press, 1973.
- 19-Talal Asad, The Kababish Arabs: Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe (London: Christopher Hurst, 1970.
- 20-Talal Asad, Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press, 1993.
- 21-Talal Asad, The Idea of an Anthropology of Islam, Qui Parle, Vol. 17, No. 2 (Spring/Summer 2009), pp. 1-30.
- 22-Talal Asad, Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity, Stanford University Press, 2003.
- 23-Tapper, R. "Islamic anthropology" and the " anthropology of Islam. Anthropological Quarterly, 1995 , p199.
- 24-Varisco DM. Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation. W. Ross MacDonald School Resource Services Library; 2007.

**السُّرقاتُ الشُّعريَّةُ وسؤالُ الأدبيَّةِ في الخطابِ النُّقديِّ البلاغيِّ القديمِ  
من خلال مؤلِّفي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر  
الجرجانيّ (ت481هـ)**

**Plagiarism and the query of rhetoric in the classical  
Arabic text**

**Basing on two Books:**

**“Signs of inimitability and secrets of rhetoric of Al.  
Jurjany abdul quahr (481 hejri) “**

**د. علي شيخاوي**

**كلية العلوم الانسانية والاجتماعية**

**جامعة تونس - تونس**

[alichikhauiii@gmail.com](mailto:alichikhauiii@gmail.com)



## السَّرقات الشعريَّة وسؤال الأديب في الخطاب النقديّ البلاغيّ القديم من خلال مؤلّفَي "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" لعبد القاهر الجرجانيّ (ت481هـ)

د. علي شيخاوي

### ملخص:

حاولنا في هذا المقال إكتشاف علاقة "التنصّ" بالسَّرقات الشعريّة في الدِّراسات التَّقديّة البلاغيّة القديمة، ذلك أنّ الرّؤية التَّقديّة للجرجانيّ التي تناولت مبحث السَّرقات الشعريّة ظلّت محكومة بالمحدّدات الجماليّة والفنيّة وهي تعالج السَّرقة معالجة بلاغيّة بحثنا عن مكان الأديب والشعريّة التي يفتح بها النّصّ على نصوص أخرى ويتفاعل معها لتظلّ ممارسة النّصّ إنتاجيّة لها قدرة تفجير المتداول والمشارك. الكلمات المفتاحية: السَّرقات، الأديب، التنصّ، الإنتاجيّة، التّفاعل.

### Abstract:

Plagiarism focuses on originality We tried in this paper to explore the correlation between plagiarism and intertextuality in classical Arabic critical rhetoric. For instance all January's vision about the issue was confined to the poetic and aesthetic fields while treating plagiarism rhetorically just to define its aesthetic and poetic point, lie. As a result, texts open up on one another and merge interactively to keep text practice productive and fruitful to be able to dichotomize the regular and common.

**Keywords:** plagiarism, intertextuality, productive, interactively.

## تمهيد:

يندرج اهتمامنا في إطار انشغالنا بسؤال السَّرقات الشَّعرية<sup>1</sup> يندرج في إطار انشغالنا بمتابعة نظرية الإبداع الشَّعري العربي ومحاصرة وجوه أدبيته بناء على طريقة تفاعله مع النموذج الشَّعري السَّابق عليه، ومدى محافظته على مكوناته الفنية. وقد ظلت مسألة السَّرقة على إمتداد الخطاب النقدي سؤالاً فنياً وجمالياً، إذ أُعتبرت السَّرقات سؤالاً بلاغياً يرمي إلى إنصاف الشَّعراء وإبراز مظاهر تجاربهم الإبداعية وتخليصها من أسر سؤال الأخلاق والسياسة<sup>2</sup> تاهيك أن السَّرقات الشَّعرية كانت وسيلة لتجريح الشَّعراء<sup>3</sup>.

1- السَّرقة: اسم من الفعل سَرَقَ: ف "سَرَقَ منه ما لا يسرق سَرَقاً بالتحريك، والاسم السَّرْقُ والسَّرْقَةُ بكسر الراء فيهما جميعاً. واسترق السمع، أي استمع مستخفياً. ويقال: هو سَارِق النظر إليه، إذا هتبل غفلته لينظر إليه. (الجوهري، الصحاح، مادة: سرق). ويفرق ابن منظور بين السَّرقة وما شابهها، فيقول: السَارِق عند العرب من جاء مُسْتترا إلى حرز، فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مُخْتَلَسٌ ومُستَلَبٌ ومُنْتَهَبٌ، فإن منع مما في يديه فهو غاصبٌ. (لسان العرب، مادة: سرق). بهذا يجد الباحث نفسه أمام مجموعة من المصطلحات التي ستقارِبُ السَّرقة منها: الاختلاس، والسلب، والتَّهب، والغصب. والملاحظ أن البلاغيين العرب قد اهتموا اهتماماً مُتبايناً بموضوع السَّرقة، كما تباينت مواقفهم بشأنها، من ذلك مثلاً أن ابن قتيبة نأى عن ذكر لفظ السَّرقة عن الشَّعراء المسلمين، مُستبدلاً إياها بألفاظ مثل: الأخذ، والسُلخ، والأتباع. بينما تحدث الجرجاني مختصراً مجملاً في كتابه "أسرار البلاغة" عن مفهوم الأخذ (السَّرقة) في إطار وضعه لنظريته عن تقسيم المعاني إلى عقلية وتخيلية، ويُعتبر كلام الجرجاني تأسيسياً في هذا الباب، مع أنه لم يضع تعريفاً ضابطاً للمصطلح أو غيره من المصطلحات التي أشار إليها في سياق كلامه المجمل، والتي منها: الاقتداء، والاستمداد، والاستعانة. والمهم هو أن نذكر، أن البلاغيين العرب لم يتفقوا في مصطلحاتهم، سوى على معنى الأخذ والسُلخ، كما أنهم اختلفوا غاية الاختراق في باقي المصطلحات. على أن الأهم في هذا السياق، هو التأكيد على قدم الظاهرة، أي "العلاقات النصية"، أو تداخل النصوص ممارسة واصطلاحاً، وإن اختلفت التسميات، وتباين التقاد في ضبط المصطلح.

2- تكشف مضامين المدونات النقدية العربية القديمة، أن السَّرقات الشَّعرية استقرت عند بعض النقاد بوصفها سؤالاً أخلاقياً وسياسياً. ويكفي أن نعود تمثيلاً لا حصراً إلى كتاب: الرسالة الموضحة، حتى يتضح لنا أن الدافع الذي يحرك الحاتمي في مسألة المتنبي في شعره، إنما كان دافعاً سياسياً، ولم يكن فنياً خالصاً. دليل أن رسالته كانت إرضاء لرغبة الوزير المهلب الذي تقاسم المتنبي عن مدحه.

وفي هذا يقول: "لما تناقل أبو الطيب عن خدمته (أي الوزير المهلب) وأساء التوصل إلى استنزاله عن عرفه، ولم يوفق لاستمطار كفه. وكانت واكفة البنان منهلة باللجين والعقيان، سامني هتك حريمه، وتمزيق أديبه، ووكلني بتتبع أشعاره، وإحواجه مفارقة العراق، (...) وحسبي علم الرئيس بحقيقة الحال وصدق المقال وتبرير الفعال ونهوضي في حدثان الشَّيبية بما قصرت عن جملة همم الرجال". (الرسالة الموضحة، ص 3، 2) أما ابن وكيع التنيني فقد ألف كتابه المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره، بإيعاز من دوائر السُّلطة التي كانت معادية للمتنبي حين أقام بمصر. فأثار حقد ابن حنابلة لترفعه عن مدحه. وحين غادر مصر هاجم كافورا والطَّبقة الحاكمة بأكملها. (محي الدين صبحي، نظرية الشعر العربي من خلال نقد المتنبي في القرن الرابع الهجري، الدار العربية للكتاب، تونس ط 1، 1981، ص 40)

3- ارتبطت السَّرقات الشَّعرية في الكثير من جوانبها بتجريح الشَّعراء. من ذلك مثلاً أن النَّد الذي دار حول شعر أبي الطيب المتنبي كان في مجمله وسيلة غير فنية استعملت لتحقيق أهداف سياسية وشخصية، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحاتمي وابن وكيع التنيسي والعميدي. كما وظف لتجريح جهابذة الشَّعراء كأبي نؤاس وأبي تمام وغيرهم، بهدف الحد من شهرتهم الفنية والتحامل والجور عليهم. وهكذا ألفينا هذا النَّد يدخل جانبا مهماً من التفاعل مع التراث الفني القديم ضمن السَّرقة، دون تمييز بين المحمود والمذموم في هذا الباب. بل دون "إنعام الفكر، وحسن النظر، والتحرز من الإقدام قبل التبين والحكم إلا بعد الثقة، (...) وقد تحمّل العصبية فيه العالم على دفع العيان، وجدد المشاهدة، فلا يزيد على التعرض للفضيحة والاشتهار بالجور

وغاية إثارتنا لهذا الموضوع هو معرفة طبيعة الرؤية النقدية العربية في معالجتها للعلاقات النصية، وهي تنأى بالسرققة عن سؤال الأخلاق والسياسة لتهتمّ بها سؤالاً بلاغيًا وأدبيًا. ومن هذا المنطلق، توقّفنا عند مساهمة عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري لتبيين الطريقة التي حوّل بها الخطاب النقدي البلاغيّ مبحث السرقات من دائرة السياسة والأخلاق إلى مجال الدراسة البلاغية والأدبية الصّرف. إجابة على السؤال المركزي: ما هو المبدأ الفني المتحكّم في بناء النصّ الأدبيّ كما استقر في الشعرية العربية القديمة؟ أهو الإبداع المعتمد على الغرابة أم التّوليد المؤسّس على التّفاعل بين النّصوص؟

## 1- صورة المعنى بين التّمائل والاختلاف في طرح الجرجانيّ:

لا جدال في أنّ الإبداع العربيّ ملتبس بعبئه ببعض، وأخذ بعضه برقاب بعض حتى إنّ "ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم، والصبّ على قوالب من سبقهم"<sup>1</sup>. لذلك نوه النقاد العرب بدور الحفظ والزّواية في تكوين الشعراء المجيدين حد مسايرة النّمودج الشعريّ السّابق عليهم. وفي هذا السّياق الفنّي العامّ، نشأت السرقات الشعريّة، التي اتخذها النقاد العرب مدخلا نظريًا لمتابعة حركيّة الإبداع الشعري ومحاورة أدبيّته تبعًا لتفاعله مع النّمودج الشعريّ السّابق. وتسعفنا قراءة مؤلّفني الجرجانيّ الذّين إهتمّا بظاهرة المعاني المشتركة العامّة والظاهرة الجليّة بالوقوف عند حقيقة التّوارد على مثل هذه المعاني الخارجة عن مدار السرققة، لأنّ المعاني إرث جامع ومشترك يغترف منها الشعراء جميعهم، نحو أن يقصد الشاعر إلى وصف ممدوحه بالشّجاعة والسّخاء أو غير ذلك. فمثل هذا المشترك لا فضل فيه لشاعر على آخر، لأنّه من المشترك لا في عموم الغرض فحسب، وإنّما في وجه الدّلالة على الغرض أيضًا. وبذلك فإنّ هذا الاتّفاق في عموم الغرض ومعانيه أوفي صور الشّعور وأساليبه "لا يكون الاشتراك فيه داخلا في الأخذ و السرققة والاستمداد والاستعانة. وكذلك الاتّفاق في وجه الدّلالة على الغرض، وإن كان مما يشترك النّاس في معرفته، وكان مستقرًا في العقول والعادات فإنّ حكم ذلك وإن كان خصوصًا في المعنى حكم العموم من ذلك التّشبيه بالأسد في الشّجاعة وبالبدر في النّور، وكان ذلك ممن حضرك في زمانك أو كان ممن سبق في الأزمنة الماضية، لأنّ هذا ممّا لا يختصّ به قوم دون قوم، ولا يحتاج في العلم إلى روية واستنباط"<sup>2</sup>. ومن هنا فإنّه بوسعنا أن نمائل بين هذا المشترك العام وطبيعة اللّغة باعتبارها رصيذا جمعيا شائعا الذي يغترف منه النّاس في كلامهم ومخاطباتهم. فإذا بهذا المشترك يفتح على مفهوم الكفاءة الذي يظلّ مجال التّمثّل والاستعمال. ثمّ إذا أدركنا أنّ اللغة مواضعة في جانبها الأكبر، يمكننا اعتبار هذه الصور في مجال المواضعة، وقد أضحت بمفعول التّداول والاستعمال حقيقة ونسيت أصولها الأولى التي انطلقت

والتحامل."(القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي، ط4، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1966.

1- العسكري أبو هلال، الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. منشورات المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1986. ص196.

2- لجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ط1، 1991، ص

منها<sup>1</sup>. وبذلك فإنّ هذا المشترك الذي يكون فيه الاتّفاق من حيث وجه الدلالة على الغرض، لا يقع فيه التفاضل، أو يدعى فيه الاختصاص، ومن ثمّ فهو مما لا يدخل في الأخذ والسّرقة. أما النوع الثاني من المعاني، فهو نوع خاص ينتهي إليه المتكلم بنظر و تدبّر، ويناله بطلب واجتهاد، وهو الذي يجوز فيه الاختصاص والسّبق والتقدّم والأوليّة، وأن يجعل فيه سلف وخلف ومفيد ومستفيد، وأن يقضي فيه بين القائلين بالتفاضل والتّباين، وأن أحدهما فيه أكمل من الآخر، وأنّ الثاني زاد على الأوّل أو نقص عنه و ترقى إلى غاية أبعد من غايته، أو انحطّ إلى منزلة هي دون منزلته<sup>2</sup>. على أنّ الخاص في طرح الجرجاني لا يعني بالضرورة ابتداعاً من عدم، بل هو نتيجة التّفطيش والتّوليد، وهذا يعني ضرباً من التحويل بالتحسين والزيادة. هكذا استطاع عبد القاهر الجرجاني بناء نظريّته في المعاني الشعريّة، بتمييزه بين المعاني المشتركة أو المتداولة، والمعاني الخاصّة أي الشعريّة "ليدخل بذلك في السؤال الجوهرى سؤال الأدبيّة"<sup>3</sup>. سيما أنّ الجرجاني لم يقف في تعامله مع قضية السّرقة عند حدود تقرير الأصول العامّة في مستوى المعاني العامّة المشتركة والظاهرة الجليّة، بل سلك مسلكاً بلاغيّاً ولسانيّاً طريفاً، حين أقرّ بإمكانية التّفاضل بين الشعراء في مثل هذه المعاني المشتركة، يقول الناقد: "واعلم أنّ ذلك الأوّل وهو المشترك العاميّ والظاهر الجليّ، والذي قلت إنّ التّفاضل لا يدخله، والتّفاوت لا يصحّ فيه، إنّما يكون كذلك منه ما كان صريحاً ظاهراً لم تلحقه صنعة، وسادجا لم يعمل فيه نقش. أمّا إذا ركب عليه معنى، ووصل به لطيفة، ودخل إليه من باب الكناية والتّعريض والرمز والتلويح، فقد صار بما غير في طريقتة، واستؤنف من صورته، واستُجدّ له من المعرض، وكسي من دلّ التعريض، داخلاً في قبيل الخاص الذي يُمتلك بالفكرة والتّعمل ويُتوصل إليه بالتدبر والتأمّل"<sup>4</sup>. نخلص مما تقدم أن هذا التّمييز بين المعاني المتداولة من ناحية، والمعاني الخاصّة من ناحية أخرى، يعكس بحق طبيعة الرّؤية التقديّة لدى الجرجاني، في متابعتها لمبحث السّرقات الشعريّة، ومعالجته معالجة جماليّة وبلاغيّة فريدة وقريبة من التّصوّر الدلاليّ للتّناسّ في الطّرح التقديّ الحديث، انطلاقاً من فهم دقيق وعميق لخصوصيّة الظّاهرة النّصيّة، بما تقوم عليه من تشاكل واختلاف. وما مكّن عبد القاهر الجرجاني من إجتراح مصطلحات ومفاهيم تنسجم و المدخل الجماليّ و البلاغيّ للسّرقات في الشعريّة العربيّة القديمة، بعيداً عن المدخل الأخلاقيّ و السياسيّ. وقد اهتمّ بمفهوم الأخذ كبديل للسّرقة في التّعامل مع مكوّنات الدّائرة الشعريّة. و تنبّه هذا الناقد إلى أهميّة الزيادة في إخراج المعنى بما من شأنه أن يبعد الشعراء عن مذمّة السّرقة، ويمكّنهم من التّفاعل الإيجابيّ مع نماذجهم الفنّيّة السّابقة. ويستشهد الجرجانيّ بمثل يضرب للذي يخاف من شيء فيحذر ثم يصيبه آخر ممّا لم يخفه وهو "حرّاً أخاف على جانبي كمأة لا قرا" وقد توارد عليه شاعران من القدماء وثالث من المحدثين فقال الأوّل: (الكامل)

1- المصفار محمود، التناص بين الرّؤية والإجراء في النقد القديم، مقارنة محايدة للسّرقات الأدبية عند العرب، مطبعة التسفير الفني، صفاقس تونس، ط 2000، ص 410.

2- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص 340.

3- العمري محمد، البلاغة العربيّة، أصولها وامتداداتها، منشورات أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان ط 1994، ص 1 و 351.

4- التنيسي ابن وكيع، المنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي ومشكل شعره، تحقيق محمد رضوان الداية، دار قتيبة للطباعة والنشر و التوزيع، 1875، ص 341، 340.

وحذرتُ من أمرٍ فمرَ بجانبي لم يُنكني ولقيتُ ما لم أحذرُ

ثمّ قال لبيد: (البيسط)

أخشى على أربدِ الحثوفِ ولأَ أَرهَبُ نَوءَ السَمَاكِ والأَسَدِ

وأضاف البحتري: (الكامل)

لَو أَنِّي أُوْفِي التَّجَارِبَ حَقَّهَا فِيمَا أُرِدْتُ لَرَجَوْتُ مَا أَخْشَاهُ

ويستوقفنا تعليق الجرجاني على هذا التناول مفاضلا " لقد أحسن البحتري و طغى اقتدارا على العبارة واتساعا في المعنى"<sup>1</sup>. ويبدو أن هذا الاحتذاء هو الذي جعل الممارسة النصّية عبر الشعراء الثلاثة بالتطوير والتحسين، حتى كادت النصوص الجديدة أن تعفي على النصّ القديم، لأنّ المعنى في النصّ القديم جاء غفلا غير مصنوع، في حين جاء في النصوص الأخرى مصنوعا بالتفتيش والتدبر<sup>2</sup>. ولعلّ مكنم الطرافة أنّ عبد القاهر الجرجاني في إطار معالجته للمعاني الشعريّة، يجعل الموازنة قائمة على المعنى في اكتماله الدلاليّ ولا يسوقها في مساق السرقة، بل أخرجها في ثوب إبداعيّ يبرز القدرة على التّجاوز. ولا عجب في ذلك، فإنّ الاحتذاء " أخذ له قدرة الخلق، والسرقة أخذ خال من هذه القدرة، والفرق بينهما هو الفرق بين الفنّان والسارق، فالفنّان ناقل جيّد، والسارق ليس إلّا ناقلا رديئا"<sup>3</sup>. ناهيك أنّ هذا الأخذ في النهاية لا يقف عند حدود المسايرة أو مجرد احتواء النصّ اللاحق لنصّ أو نصوص سابقة، بل هو أخذ يتعامل مع النّمودج الشعريّ القديم تعاملًا تحوليًّا ونحن نزعم أنّه بقدر التفاعل بين النصوص وفقا للقوانين التحويليّة، تتجلى الشعريّة التي ينفث من خلالها النصّ على أبعاده اللانهائيّة ممّا يدعوننا إلى عدم الفصل بين مفهوم السرقة (الأخذ) في التّصوّر النقديّ البلاغيّ للجرجاني و مفهوم الأدبيّة لأنهما يبحثان في جماليّة النصّ من حيث هو بناء جامع. خاصة أنّ النصّ الأدبيّ لا يتعالق مع نصوص من نفس الجنس الأدبيّ الواحد فحسب، بل يتعالق أيضا مع نصوص من أجناس أخرى ليكون وليد حوار النصوص وتفاعلها. وإذ تبين أنّ السرقة، كما استقرت في طرح عبد القاهر سؤال بلاغيّ وأدبيّ فنيّ، الهدف منه الكشف عن أدبيّة النصوص والموازنة بين الشعراء. فإنّ احتفال الجرجاني بالنّظم والتّصوير كان حاسما في تشييد أفق بلاغيّ و لسانيّ لقضيّة السرقات الشعريّة التي كثيرا ما أرهقت المحاولات النقديّة قبله، معبداً بذلك للشاعر طريقا فنيّا ينفذ من خلاله إلى ذاكرته الفنيّة بعيدا عن تجريح النّقاد ومذمة السرقة.

1- الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، تعليق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بجدة ط 3، 1992. ص371.

2- المصفار محمود ، التناس بين الرؤبة والإجراء في النقد القديم، مرجع سابق، ص416.

3- هدارة محمد مصطفى ، مشكلة السرقات في النقد العربي، دراسة تحليلية مقارنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1975 ص249.

## 2- نظرية النظم والأفق البلاغي واللساني لقضية السَّرقات الشَّعرية<sup>1</sup>:

لم يتردد الجرجاني من خلال كتابيه " أسرار البلاغة " و " دلائل الإعجاز " في إثبات أن سبيل المعاني " أن ترى الواحد منها غفلا ساذجا عاميا موجودا في كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة وإحداث الصُّور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصانع الحاذق، حتى يُغرب في الصنعة، ويدق في العمل، ويبدع في الصياغة"<sup>2</sup>. ويبدو أنّ هذا التَّصوُّر لا يمكن أن يتمّ إلاّ بإنشاء كلام فنيّ يأبى التَّشابه ويحقق الاختلاف. لذلك يقرّ عبد القاهر بأنّ طريقة التَّأليف الشَّعري، التي يسمّيها " النّظم"، هي أساس التفاضل الفنيّ بين الشعراء في اغترافهم من المأثور، وأمن المعاني العامّة المشتركة. ومن هنا فقد استطاع الجرجانيّ تخليص المعنى من عقال المضامين الأخلاقية التّهجينية للسَّرقات الشَّعرية، ومن تأثير التَّشريحات الشَّعرية لعمود الشَّعر. لأن مدار النّظم على معاني النّحو، ومعلوم أنّ معاني النّحو تنفتح على فضاءات إبداعية تعزّز وجوه الفروق بين التَّجارب الشَّعرية وذلك لأنّ معاني النّحو" التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النّظم و عنها يحدث وبها يكون، لأنّه لا يتصوّر أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخّ فيما بينها حكم من أحكام النّحو"<sup>3</sup>. ونحن نرجّح أنّ حديث الجرجانيّ عن المعنى النّحويّ، أو معنى المعنى قياسا إلى المعنى، يدخل في باب التَّمييز بين المعنى والدّلالة، على اعتبار أنّ المعنى " لغويّ " والدّلالة "نصوصيّة". مع ما يتعلق بالمعنى من ثبات، وما يسكن معنى المعنى من تحوّل أو تغيّر.

1- السَّرقة: اسم من الفعل سَرَقَ: ف " سَرَقَ منه ما لا يسرق سَرَقًا بالتحريك، والاسم السَّرْقُ والسَّرقة بكسر الراء فيهما جميعا. واسترق السمع، أي استمع مستخفيا. ويقال: هو يُسارق النظر إليه، إذا هتبل غفلته لينظر إليه. (الجوهري، الصحاح، مادة: سرق). ويفرق ابن منظور بين السَّرقة وما شابهها، فيقول: السَّارق عند العرب من جاء مُستترا إلى حرز، فأخذ منه ما ليس له، فإن أخذ من ظاهر فهو مُختلسٌ ومُستلَبٌ ومُنْتَهَبٌ، فإن منع مما في يديه فهو غاصبٌ. (لسان العرب، مادة: سرق). بهذا يجد الباحث نفسه أمام مجموعة من المصطلحات التي ستقارب السَّرقة منها: الاختلاس، والسلب، والنهب، والغصب. والملاحظ أن البلاغيين العرب قد اهتموا اهتماما مُتباينا بموضوع السَّرقة، كما تباينت مواقفهم بشأنها، من ذلك مثلا أنّ ابن قتيبة نأى عن ذكر لفظ السَّرقة عن الشَّعراء المسلمين، مُستبدلا إياها بألفاظ مثل: الأخذ، والسُّلخ، والاتباع. بينما تحدث الجرجاني مختصرا مجملا في كتابه " أسرار البلاغة " عن مفهوم الأخذ (السَّرقة) في إطار وضعه لنظريته عن تقسيم المعاني إلى عقلية وتخيلية، ويُعتبر كلام الجرجاني تأسيسيا في هذا الباب، مع أنّه لم يضع تعريفا ضابطا للمصطلح أو غيره من المصطلحات التي أشار إليها في سياق كلامه المجمل، والتي منها: الاقتداء، والاستمداد، والاستعانة. والمهم هو أن ندرك، أن البلاغيين العرب لم يتفقوا في مصطلحاتهم، سوى على معنى الأخذ والسُّلخ، كما أنّهم افرقوا غاية الافتراق في باقي المصطلحات. على أنّ الأهم في هذا السياق، هو التأكيد على قدم الظاهرة، أي "العلاقات النصيّة"، أو تداخل النصوص ممارسة واصطلاحا، وإن اختلفت التسميات، وتباين التقاد في ضبط المصطلح.

2- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، مصدر سابق، ص، 422-423.

3- المرجع نفسه، ص300.



وعليه فإنّ التّفريق بين " المعنى ومعنى المعنى " في طرح الجرجانيّ هو تمييز بين المعنى في اللّغة والدّلالة في الأدب. وربما يكون تفريق عبد القاهر بين المعنى والدّلالة، مؤشّر على عمق معنى المعنى كدلالة نصوصيّة مفتوحة على لانهائيّة الإنتاج و الابتداء، في مقابل جاهزية المعنى اللّغويّ و سطحيّته.

وإذ تبيّن أنّ الجرجانيّ قد قدّم مفهوماً جديداً للمعنى، عقده على المعنى الخاصّ الذي لا يمكن أن يتحقّق إلا بتوحيّ معاني النّحو في معاني الكلم. فقد أعطى بذلك حريّة التّقرّد المعنويّ للشّاعر، خاصة أنّ عبد القاهر قد "تواردت في ذهنه خواطر متشابكة عن العلاقة بين المعنى في النّحو والمعنى في الزّخرفة والمعنى في جماليّات الشّعْر، وبعبارة أخرى، شعر بصلة غامضة بين هذه الجوانب"<sup>1</sup>.

ولتوضيح ذلك، أورد الجرجاني بيتا لبشّار: (الطّويل)

كأنّ مئار النّقع فوق رُؤوسنا      وأسيفنا ليلٌ تهاوت كواكبُه

فأقرّ أنّ بشّار لم يحضر معاني هذا الكلم عارية من معاني النّحو، و نفى أن يكون قد أورد " كأنّ " في نفسه دون أن يقصد إيقاع التّشبيه منه على شيء، وأن يكون قد فكّر في " مئار النّقع " من غير أن يكون قد أراد إضافة الأوّل إلى الثّاني، وفكّر في " فوق رُؤوسنا " من غير أن يكون قد أراد أن يضيف " فوق " إلى الرّؤوس، وفي الأسياف من دون أن يكون أراد عطفها بالواو على " مئار "، وأن يكون قد فكّر في اللّيل من دون أن يكون أراد أن يجعله خبراً لكأنّ، ثم يجعل الجملة صفة للّيل الذي أراد من التّشبيه<sup>2</sup>. وبذلك فقد أتم بشّار التّشبيه، وغير من هيئة السيّوف المسلوطة من أعمادها وهي تعلو وترسب، وكان لهذه الزّيادة حظّ من الدّقة ولطف التّأثير راعى بها لشّاعر ما لم يراعه غيره، كقول المتنبي: (الطّويل)

يُزور الأعمادي في سماء عجاجة      أسنتُه في جانبيها الكواكبُ

أو قول كلثوم بن عمرو: (الكامل)

تبني سنابكها من فوق رؤسهم      سقفا كواكبُه البيضُ المباتيرُ

فرغم التّشابه بين هذه النّصوص في تشبيه لمعان السيّوف في الغبار بالكواكب في اللّيل، فقد حكم عبد القاهر لبشّار بالتّفوق لأنّه أحدث في التّشبيه حركةً داخليّة هي انعكاس حركة العين للحركة الخارجيّة والتقاط مظاهرها وإخراجها من حيّز التّصور إلى حيّز التّصوير<sup>3</sup> على نحو أثبت من خلاله الجرجاني أنّ ممارسة النّصّ تطلّ إنتاجيّة، لها قدرة تفجير المتداول والمشارك اعتماداً على الخبرة الفنيّة والجماليّة. هذه الخبرة التي من شأنها أن تنزاح عن النسق البلاغيّ لصورة نموذجيّة مستهلكة، وتعيد بناء مكوّناتها الأصليّة لجعلها أكثر شعريّة. ونحسب أن ما يسمّيه عبد القاهر الجرجانيّ بالبناء على التّشبيه، يظلّ أحد أهمّ المعايير الفنيّة التي تتحقّق بها المزيّة البلاغيّة للكلام الشعريّ.

1- ناصف مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت.

2- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 315.

3- المصفار محمود، التّناص بين الرّؤية والإجراء في النقد القديم كرجع سابق، ص 420.

### 3- خاتمة:

نخلص ممّا تقدم أنّ هذه الرّؤية النّقدية للجرجانيّ التي تناولت مبحث السَّرقات الشَّعرية، ظلت مخلصّة في جُلّ جوانبها للمحدّدات الجماليّة والفنّيّة، وهي تعالج السَّرقة معالجة بلاغيّة قريبة مما استجدّ في الدّراسات النّصّيّة الحديثة، من تناول لمستويات التّداخل النّصّيّ بوصفه ضرباً من المراوحة بين الإثبات و النّفي كما تقول جوليا كرستيفا<sup>1</sup>. هذا فضلاً عن تأكيد الجرجانيّ على أنّ تنامي النّصّ جماليّاً ودلاليّاً لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بتقنيّات تعبيرية خاصّة ترسم للنّصّ دلالاته الشَّعرية، لسبب رئيس وهو أنّ عبد القاهر لم يبحث في الدّالّ وحده ولا في المدلول وحده كما هو الشّأن بالنّسبة إلى الأمدّي أو غيره من النّقاد. بل اهتم بشبكة العلاقات المتبادلة بينهما، التي تشمل طرق إنتظام وسائل النّصّ الإشاريّة والمجازيّة لتحقيق فاعليّة دلاليّة وجماليّة مميزة.



1- kristiva Julia: Semiotiké: Recherche pour une semanalyse, ed du Seuil 1974, p.119.

## قائمة المصادر و المراجع:

### المصادر:

- 1- الجرجاني (عبد القاهر ت481هـ)، دلائل الإعجاز، طبعة مطبعة السعادة بمصر (د.ت)، أسرار البلاغة، تعليق محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ط جده 1991.
- 2- العسكري (أبو هلال ت395هـ) علي محمد البجاوي، كتاب الصناعتين ، الكتابة و الشعر، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. منشورات المكتبة العصريّة بيروت لبنان، 1986.

### المراجع العربية:

- 1- التّيسي (ابن وكيع)، المنصف في نقد الشعر و بيان سرقات المتنبي و مشكل شعره تحقيق محمد رضوان الداية، دار قتيبة للطباعة و النشر 1875.
- 2- العمري (محمد)، البلاغة العربيّة، أصولها و امتداداتها، منشورات أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان ط م، 1994.
- 3- المصفار (محمد)، التّناصّ بيت الرؤية والإجراء في النقد القديم، مقارنة محايدة للسرقات الأدبية عند العرب، مطبعة التفسير الفني، صفاقس تونس، ط 2000.
- 4- ناصف(مصطفى)، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت. ط2، 1981.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Kristeva Julia, Semiotiké, Recherche pour une sémanalyse, Ed. Du Seuil 1974.

**الشعر في المدرسة:  
لماذا تتجاهل البرامج التعليمية الشعر التونسي الحديث؟**

**Poetry in school: why is modern Tunisian poetry  
dismissed in school curriculums?**

**د. علي العمري**

**باحث في الأدب وجماليات الفنون  
جامعة تونس**

[alialoumari66@gmail.Com](mailto:alialoumari66@gmail.Com)



## الشعر في المدرسة: لماذا تجاهل البرامج التعليمية الشعر التونسي الحديث؟

د. علي العمري

### ملخص:

نحاول في هذا البحث تفسير ظاهرة الحضور المحتشم للشعر التونسي الحديث، في أغلب المؤلفات المدرسية، في المرحلتين الابتدائية والثانوية، وغيابه الكلي عن بعضها. وقد اعتمدنا في ذلك مقارنة استقرائية/ تأويلية، تدرّجنا فيها من استقراء المدونة المدرسية (وهي هنا المؤلفات المدرسية الخاصة بمادة اللغة العربية/ الأدب العربي من السنة الخامسة من التعليم الابتدائي إلى السنة الرابعة من التعليم الثانوي)، إلى محاولة تأويل هامشية ذلك الحضور في تلك المؤلفات، من خلال ربطها بالسياقات التربوية والجمالية والأكاديمية والسياسية التي أحاطت بتأليفها. وانتهينا من تلك المقاربة إلى تبين مجموعة من العوامل يمكن أن تفسّر، ولو بشكل جزئي، تلك الظاهرة. يتعلّق جانب منها بواقع المدرسة واختياراتها البيداغوجية، فيما يرتبط جانب آخر باعتبارات جمالية/ نقدية ذات صلة بمواقف المؤسسة النقدية والأكاديمية من الحداثة عموماً ومن الحداثة الشعريّة على وجه الخصوص، بينما يعود بعضها إلى وضع شاعر الحداثة في المنظومة السياسية وعلاقته المعقّدة بالسلطة في دولة الاستقلال بمراحلها المختلفة. وعملنا من هذه الناحية محاولة في تفكيك وضع المدرسة التونسية عبر نقد اختياراتها في مادة اللغة العربية، وهو بذلك مساهمة متواضعة في مجهود إصلاحها.

الكلمات المفتاحية: الشعر التونسي الحديث- المؤلفات المدرسية - تأويل - نقد- سلطة.

### **Abstract:**

The aim of this research is to determine the reasons behind the lack of presence of modern Tunisian poetry in most educational curriculums, in both primary and secondary levels, and its absolute absence in others. We have implemented an inductive/interpretive approach, starting by studying said curriculum (namely the Arabic language textbooks/ Arabic literature from the fifth year of primary education to the fourth year of secondary teaching), subsequently attempting to interpret the marginality of that presence in these works, by linking it to the educational, aesthetic, academic and political contexts that surrounded its authorship. From this approach, we concluded that a number of factors could explain, even partially, this phenomenon. One of its aspects is related to the condition of the educational system and its pedagogical choices, while another aspect is related to aesthetic/critical considerations related to the academic institutions' positions on modernity in general and on poetic modernity in particular, whereas other aspects go back to the position of the modern poet in the political system and his complex relationship with power in the various stages of an independent state. In this respect, we attempted to dismantle the status of the Tunisian school by criticizing its choices on the subject of the Arabic language, which therefore is a modest contribution to the effort to reform it.

**Keywords:** modern Tunisian poetry- school textbooks- interpretation-criticism- authority.

## 1- مقدمة:

لا يمكن، في رأينا، فهم منزلة الأدب التونسي الحديث والشعر التونسي الحديث على وجه الخصوص، في المؤلفات المدرسية، دون الانتباه إلى الوضع الإشكالي للمدرسة التونسية وللبرامج التعليمية. فهي تبدو محكومة بعدد من المفارقات يعسر التوفيق بين أطرافها، من أهمها أنها تهدف إلى تحصيل المعرفة وامتلاك المهارات المتصلة بها، ولكنها في الآن نفسه تسعى إلى تحقيق رهانات أخرى بعضها صريح وبعضها الآخر ضمني/ مسكوت عنه. ويعود هذا التآرجح إلى طبيعة المدرسة، فهي مؤسسة تعليمية ومعرفية، ولكنها بالتزام مع ذلك مؤسسة إيديولوجية بمعنى من المعاني. ولعل ذلك ما يفسر ميل واضعي البرامج إلى "تسييج" المقررات والكتب المدرسية، والعملية التعليمية برمتها بأهداف، تُخضع القائمين بها إلى معايير يُعدّ الخروج عنها خطأ فادحا في العديد من الأحيان.

ومن تلك المفارقات أيضا أنّ المدرسة حريصة على مراعاة التقاليد لكونها محكومة بالترعة السكولائية (scolastique) التي تنزع إلى المحافظة وتمسك بالتقاليد، في حين أنّ المعرفة والعلوم والفنون والآداب ميّالة دوما إلى الإبداع والتجديد، وهو ما يخلق نوعا من الفجوة بين التقاليد المدرسية وحركية الإبداع التي لا تتوقف. وقد انتبه بارت (Barthes) (1980-1915)<sup>1</sup> إلى تلك المفارقة في درسه المشهور الذي ألقاه في افتتاح كرسي السيميولوجيا (sémiologie) في "معهد فرنسا" (collège de France)، فقال إنّ «تدريس الآداب بات ممزقا - إلى درجة الإهالك - بين ضغوط المتطلبات التكنوقراطية وبين الرغبات الثورية [للتلاميذ] والطلّبة»<sup>2</sup>.

ومن الطبيعي أن تشمل هذه الازدواجية البرامج الخاصة بتدريس الأدب عموما والشعر على وجه الخصوص. فواضعو المؤلفات المدرسية يجدون أنفسهم في حرج بين طبيعة الأدب، بوصفه حدثا لا يعبأ بالمؤسسات والقيم السائدة، وبين طبيعة المدرسة بوصفها مؤسسة تجمع بين التكوين والتربية. وهنا يثور الإشكال: ماذا سندرس هذا التلميذ/ الطفل أو المراهق أو اليافع؟ هل سندرسه نصوصا كلاسيكية تجمع بين المنفعة والجمال، أم ندرّبه على معايشة نصوص تتجرأ على القيم وتخرق السنن؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين الأهداف المرسومة للعملية التدريسية، وهي أهداف متعدّدة ومتباينة في بعض الأحيان، وقد ينقض بعضها بعضا، دون الإجحاف في حقّ المدرسة والأدب معا؟

1- بارت (رولان): فيلسوف وناقد أدبي وسيميائي فرنسي، عمل مدير دراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، وشغل كرسي السيميولوجيا الأدبية في معهد باريس (Collège de France)، ويعتبر أحد أهمّ أعلام السيميولوجيا اللسانية، ومرحلة ما بعد البنيوية في فرنسا. له مؤلفات عديدة في النقد الأدبي وسيميولوجيا الأدب والسينما وفن التصوير الشمسي، واهتم كذلك بالمسرح والأساطير وغيرها.

2- راجع قوله في: Roland Barthes, Leçon :leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 Janvier 1977, éditions du Seuil, coll. Points, 1978, p10. وانظر كذلك: تأملات في كتاب مدرسي، ضمن: رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتاح كيليطو، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب 1986، ص10.

وفي هذا السياق بالذات يمكن أن ننزل معضلة تدريس الشعر التونسي الحديث في المدارس والمعاهد وحتى الجامعات التونسية. فالغالب على هذا الشعر، وخصوصا ابتداء من أواخر ستينيات القرن الماضي وبداية سبعينياته، نزعتُه الطلائعية وثورته على العمود الشعري وخروجه عن المعايير الشعرية السائدة، واجتراؤه على اللغة العربية في بعض الأحيان<sup>1</sup>. فكيف يمكن لشعر يقوم على الانتهاك والانشقاق أن يكون مادة للتربية؟ وكيف للقبّيح (من زاوية التقاليد البيداغوجية) أن يسهم في ترسيخ القيم الجمالية؟ ولا شك في أنّ هذا الإشكال كان حاسما، إضافة إلى عوامل أخرى، سنشير إلى أهمها في هذا العمل، في تجاهل برامج الأدب والكتب المدرسية للشعر الحديث وللشعر التونسي الحديث على وجه الخصوص، مقارنة بالأدب الكلاسيكي شعرا ونثرا أو بأنواع أدبية حديثة أخرى كالرواية والقصة والمسرح.

## 2- أبواب المدرسة موصدة أمام الشعراء:

لا يحتاج الباحث المتفحص للمقررات المدرسية في المرحلتين الابتدائية والمتوسطة بمراحلها الإعدادية والثانوية مجهودا كبيرا لينتبه إلى الحقيقة المفزعة (بالنسبة إلى الشعراء التونسيين والمهتمين بالشعر التونسي وأنصاره)، التي تتمثل في الحضور المحتشم للشعر الحديث وخصوصا للمدونة الشعرية التونسية في الكتب المدرسية. فعدد النصوص الشعرية في المرحلة الابتدائية لا يكاد يُذكر. ومن يُلق نظرة سريعة على كتاب القراءة المخصّص لتلاميذ السنة الخامسة من التعليم الابتدائي على سبيل المثال<sup>2</sup>، ينتبه بيسر إلى ندرة النصوص الشعرية مقارنة بالنصوص السردية، فهي لا تتجاوز ثمانية نصوص من مجموع 154 نصّا، ولا يتجاوز عدد النصوص الشعرية التونسية منها الثلاثة<sup>3</sup>. ولا أثر للنصوص الشعرية عموما وللشعر التونسي في كتاب التمارين لنفس المستوى<sup>4</sup>.

1- نحن نشير هنا خصوصا إلى تجربة "الطلّيعه" (انظر الهامش عدد 20) التي ظهرت في نهاية ستينيات القرن المنصرم، وتميّزت خصوصا بنزعتها التجريبية، وثورتها على المقاييس الإيقاعية التقليدية عبر عنها سيرها في طريق "غير العمودي والحر"، وخروجه عن التقاليد الشعرية عموما، وانفتاحها على لغة جديدة مستمدة من المعيش واليومي، ولا تجد حرجا في استخدام اللفظ العامي بالتجاور مع الفصح والتفاعل معه، فضلا عن دورانها، من التّاحية الدلالية، على عوالم جديدة تتصل بالهامشي والمغمور والمنسي والمتروك، إلى جانب تفاصيل الحياة اليومية. اظر تفصيلا لكل ذلك في: الطاهر الهمامي، حفيف الكتابة فحيح القراءة: قضايا ونصوص تونسية، ط 1، مطبعة فنّ الطباعة، تونس 2006، ص ص 15-17.

2- زهير الزاوي (وأخرون)، مسالك القراءة: كتاب النصوص لتلامذة السنة الخامسة من التعليم الأساسي، م. و. ب.، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د ت).

3- هي على التوالي: "نصيحة أب" لمصطفى عزوز، المصدر السابق، ص 36، و"العنزة وابنها" لنفس الشاعر، ص 57 من المصدر نفسه، و"زهرة اللوز" لأحمد اللّعماني، ن. م.، ص 99. أما النصوص المتبقية فهي لشعراء مشاركة كأحمد شوقي وإيليا أبي ماضي ومعروف الرصافي.

4- زهير الزاوي (وأخرون)، مسالك الكتابة: كتاب التمارين لتلامذة السنة الخامسة من التعليم الأساسي، م. و. ب.، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د ت).



أما النصوص الشعريّة المعتمدة في كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الابتدائي<sup>1</sup> فلا تتجاوز النصوص الستة من مجموع 52 نصًا، أحدها لشاعر مصريّ هو محمود غنيم (1901-1972)<sup>2</sup>، ونصّان معرّبان للشاعر الفرنسيّ لافونتان (la fontaine) (1661-1695)<sup>3</sup>، ولا تتجاوز النصوص الشعريّة التونسيّة الثلاثة نصوص: أولها لأحمد اللّغمانيّ (1923-2015)<sup>4</sup>، ويحمل عنوان "حزن الواحة"، أما النصّ الثاني فهو لجعفر ماجد (1940-2009)<sup>5</sup>، ويحمل عنوان "الرّبيع"، أما ثالث النصوص فهو لمصطفى عزوز (1921-2003)<sup>6</sup>، ويحمل عنوان "إلى أبناء المدارس". ويقتصر الأمر في كتاب التمارين المخصّص لنفس المستوى على نصّ يتيم لمصطفى عزّوز<sup>7</sup>.

وإذا كان حجم المدوّنة الشعريّة عموماً والتونسيّة خصوصاً قد شهد اتّساعاً نسبياً في برامج المرحلة الثانية من التعليم الأساسيّ (أي السنوات السابعة والثامنة والتاسعة) بفعل تنوّع الموادّ التي تهتمّ بالشعر جزئياً أو كلياً كالقراءة والمحفوظات والإلقاء والمطالعة، فإنّ عدد النصوص الشعريّة ظلّ هامشياً مقارنة بالأجناس والأنواع الأخرى وخصوصاً بالنثر والسرد. وهو ما يبدو جلياً من خلال الجداول التّالية<sup>8</sup>:

الجدول الأوّل: مادّة شرح النصوص

المستوى	عدد النصوص	عدد النصوص الشعريّة	عدد النصوص الشعريّة التونسيّة
السابعة أساسياً	73	6	4
الثامنة أساسياً	60	7	4
التاسعة أساسياً	79	12	03

- 1- محرز بلعيد (وأخرون)، عالم القراءة: كتاب النصوص لتلامذة السنة السادسة من التعليم الأساسي، م. و. ب.، وزارة التربية، الجمهورية التونسيّة (د ت).
- 2- محمود غنيم: شاعر مصري يغلب على شعره الرّوح التقليديّ في الشكل الشعريّ كما في الموضوعات والمعاني. وانظر نصّه في المصدر السابق ص 157.
- 3- جون دي لافونتان (Jean de la fontaine): شاعر فرنسي مشهور عاش في النّصف الثّاني من القرن السابع عشر، ارتبط اسمه خصوصاً بأمثولاته المعروفة: les fables. وانظر نصّه في: مسالك القراءة: كتاب النصوص لتلامذة السنة الخامسة من التعليم الأساسي، م. س.، ص 9 و 108.
- 4- أحمد اللّغمانيّ: شاعر تونسيّ عرف بشعره الاجتماعيّ والوطنيّ، ويميل في شعره إلى مراعاة التّقاليد الشعريّة، وكان مقرّبا من السّلطة ومعجبا بشخصيّة الرّاعيل الحبيب بورقيبة. انظر نصّه في المصدر السابق، ص 48.
- 5- جعفر ماجد: شاعر وأكاديمي تونسيّ له أعمال شعريّة وعلميّة عديدة. وانظر نصّه في المصدر المذكور سابقا ص 42.
- 6- مصطفى عزوز: شاعر تونسي غلب على شعره البعد التعليميّ والأخلاقيّ، وعرف بكتاباته الموجّهة للأطفال. وانظر نصّه في المصدر المذكور، ص 191.
- 7- انظر: محرز بلعيد (وأخرون)، عالم الكتابة: كتاب التمارين لتلامذة السنة السادسة من التعليم الأساسي، م. و. ب.، وزارة التربية، الجمهورية التونسيّة (د ت)، ص 188.
- 8- استثنينا النصوص الشعريّة القديمة وكذلك بعض النّثف الشعريّة التي لا تدخل في الموادّ المذكورة في الجدول، واكتفينا بكتب شرح النصّ في مادّة العربيّة دون غيرها.

الجدول الثاني: المحفوظات

المستوى	عدد النصوص	عدد النصوص الشعرية	عدد النصوص الشعرية التونسية
السابعة أساسيًا	00	00	00
الثامنة أساسيًا	17	6	3
التاسعة أساسيًا	08	06	00

الجدول الثالث: التواصل الشفوي والمطالعة

المستوى	عدد النصوص	عدد النصوص الشعرية	عدد النصوص الشعرية التونسية
السابعة أساسيًا	17	12	6
الثامنة أساسيًا	09	02	00
التاسعة أساسيًا	00	00	00

وإذا كان حضور الشعر القديم في برامج اللغة العربية بالتعليم الثانوي محترماً نسبياً، ويمسّ مراحل تطوّر النصّ الشعريّ من الجاهليّة إلى القرن الخامس، ويحيط بأهمّ أنواعه كالقصيدة والموشح والأرجوزة، ويعرّف بأغلب أعلامه، فإنّ حجم الشعر الحديث والشعر التونسيّ الحديث على وجه الخصوص يبقى محتشماً ويغيب تماماً عن بعض المستويات الدراسيّة كالسنة الرابعة آدابا (الباكالوريا). فعدد النصوص الشعريّة التونسية في كتاب النصوص للسنة الأولى من التعليم الثانوي لا يتجاوز 7 نصوص من بينها أربعة نصوص للشابّي<sup>1</sup>، ولا يزيد عددها في كتاب النصوص للسنة الثانية على ستّة نصوص للشابّي كلّها<sup>2</sup>، بينما يقتصر عدد النصوص في كتاب النصوص للسنة الثالثة آدابا على نصّ يتيم لمنصف الوهايي (1949-)<sup>3</sup> ضمن محور الشعر الحديث<sup>4</sup>، ولا أثر للنصوص الشعريّة التونسية في كتابيّ النصوص لتلامذة السنوات الثالثة من الشعب العلميّة وشعبة الرياضة. وإذا اقتصر حضور الشعر التونسيّ في كتاب النصوص للسنة

1- إبراهيم بن صالح (وآخرون)، آفاق أدبيّة لتلاميذ السنة الأولى من التعليم الثانويّ، المركز الوطنيّ للبيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د ت)، والنصوص هي: يا ابن أمّي (ص 160) وإرادة الحياة (ص 165) وإلى طغاة العالم (ص 169) وتونس الجبيلة (ص 173) وهي للشابّي، وفي عيد الجلاء عن بنزرت لأحمد اللّعمانيّ (ص 177-178) وأنا إنسان جديد لمحي الدين خريف (ص 182-183).

2- انظر تلك النصوص في: عيون الأدب لتلاميذ السنة الثانية من التعليم الثانويّ، المركز الوطنيّ للبيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د ت)، ج 2، الصفحات: 28 و45-46 و59-60 و70-71 و76-77 و86-87.

3- منصف الوهايي: شاعر وروائيّ وأكاديمي تونسيّ، من أعلام الشعر التونسيّ الحديث، وأحد رموز مدرسة القيروان الشعريّة، تحصّل على جوائز كثيرة محليّة ووطنية ودولية.

4- انظر: الصادق بن عمران (وآخرون)، كتاب النصوص لتلاميذ السنة الثالثة من التعليم الثانويّ آداب (كذا!)، المركز الوطنيّ للبيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د ت)، ص 110، والنصّ يحمل عنوان "تمثال السيّاب".

الرابعة من شعبة الرّياضة على نصّ يتيم<sup>1</sup> فإنّه يغيب غيابا كليّا في كتابي النّصوص للسّنة الرّابعة آدابا والسّنة الرّابعة شُعبًا علميّة.

ونخرج من هذا الوصف السّريع للمدونة الشّعريّة التّونسيّة الحديثة في المتون المدرسيّة بملاحظات ثلاث:

- ضمور تلك المدونة واقتصارها في الغالب على أسماء شعريّة لاحظنا تواتر حضورها في مستويات التّحصيل المختلفة كالشّاتيّ، ومصطفى عزوز على سبيل المثال.

- عدم تمثيلها لاتجاهات الشّعر التّونسيّ الحديث المختلفة من بدايات الإحياء الشّعريّ إلى اليوم، فلا نجد نصّا شعريّا واحدا لشعراء الطّليعة<sup>2</sup>، على الرّغم من سيطرة الاتّجاه الطّليعيّ على السّاحة الشّعريّة التّونسيّة نهاية ستينيات القرن المنصرم والتّصف الأوّل من سبعينيات القرن نفسه، والدور الذي لعبه في تطوير موسيقى الشّعر العربيّ وتوير بُنى القصيدة فضلا عن محاولاته توطين لغة الشّعر في البيئة المحليّة<sup>3</sup>.

- غلبة التّقليد عليها ونزعتها إلى المحافظة نستثني من ذلك طبعا نصوص الشّاتيّ وشعراء آخرين عرفوا باتّجاهاتهم الحداثيّة كمنصف الوهابي وأدم فتحي (1957- )<sup>4</sup>.

فما تفسير هذه المنزلة التي يحتلّها الشّعر التّونسيّ الحديث؟ هل يعكس ذلك أزمة المدرسة التّونسيّة أم أنّه يعود إلى الخيارات التي انتهجها المشرفون على البرامج وواضعو المؤلّفات المدرسيّة؟ ما دور النّقد في ما آل إليه وضع الشّعراء في المدرسة؟ وهل تتحمّل السّلطة السياسيّة والثّقافيّة جانبا من المسؤوليّة في وضع الشّاعر في تونس عموما وفي الكتب المدرسيّة على وجه الخصوص؟

<sup>1</sup> - انظر : ناجية زروان (وآخرون)، كتاب العربيّة لتلاميذ السنة الرابعة من التعليم الثّانويّ: شعبة الرّياضة، المركز الوطني البيداغوجي، وزارة التّربية، الجمهوريّة التّونسيّة (د ت)، ص 32-33، والنصّ لأدم فتحي من مجموعته: نافخ الرّجاج الأعمى أيامه وأعماله، دار الجمل 2013، ص 60-63.

<sup>2</sup> - المقصود بالطّليعة الحركة الأدبيّة والتّقديّة التّونسيّة التي ظهرت في أواخر ستينيات القرن الماضي، وعرفت ازدهارها بين سنتي 1968 و1972، من أبرز رموزها من الشّعراء الطاهر الهّامي ومحمد الحبيب الزناد وسهير العيادي وفضيلة الشّاتيّ وصالح القرماوي ومحمّد المصمولي وغيرهم. أمّنت هذه الحركة بالأدب التجريبيّ وثارّت على المعايير الجماليّة السائدة كالموازن التقليديّة بشقيها "العمودي والحُر"، واستعملت اللّغة اليوميّة في الكتابة، وغلب على أعمال أصحابها التّسغ الواقعيّ والاتّجاه إلى التّونسة... إلخ. راجع حول تلك المدرسة على سبيل المثال:

- الطّاهر الهّامي، تجربتي الشّعريّة (1): بيانات وتقييمات (1969-2004)، ط1، مطبعة فنّ الطّباعة، تونس 2004.

- الطّاهر الهّامي، حفيف الكتابة فحيح القراءة: قضايا ونصوص تونسيّة، مرجع مذكور سابقا.

<sup>3</sup> - راجع حول ذلك : مجموعة من الباحثين (إعداد)، تاريخ الأدب التّونسيّ، المجمع التّونسيّ للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس 1993، ص 185.

<sup>4</sup> - شاعر ومترجم وشاعر غنائيّ تونسيّ، له أعمال شعريّة وغنائيّة كثيرة. اشتهر كذلك بدوره في بروز فرقة البحث الموسيقيّ التّونسيّة الملتزمة، وبالآغاني الكثيرة التي كتبها للظفي بوشناق الفنان التونسيّ المعروف.

### 3- أزمة مدرسة أم أزمة خيارات؟:

تُثار الأسئلة، كلما فُتح الباب أمام تقييم المدرسة التونسية، حول إخفاقات مزعومة للمنظومة التربوية التونسية لعل أهمها تأرجحها بين النزعة التحديثية والقيم التقليدية. فعلى الرغم من أنّ رهان مؤسسي المدرسة الحديثة منذ قيامها كان تأسيس فضاءٍ حاضنٍ لقيم الحداثة والتنوير يُيسرُ عملية الانخراط في الحداثة الكونية، فإنها ظلت محكومة بالقيم الثقافية والدينية التقليدية. فالغاء التعليم الديني في تونس<sup>1</sup> مثلا لم يحلّ دون تسرب مضامينه إلى التعليم المدني، في مختلف موادّ الدراسة، لأسباب سياسية على الأرجح<sup>2</sup>، ويبدو أنّ المواد التي تهتم بتدريس الأدب لم تسلم منه. ولذلك اتجهت تلك المدرسة تدريجياً نحو الجمود والانكفاء وخصوصاً في مجال تدريس الآداب والفنون والعلوم الإنسانية والفلسفة. إضافة إلى تراجع مكانة تلك التعلّميات تراجعاً مذهباً، نزعّت المدرسة في مستوى البرامج التعليمية في مجال اللغة والآداب العربية إلى إعطاء الأولوية إلى النصوص الكلاسيكية، وبَدَت حَذِرَةً من النصوص الجديدة، وفي مقدّمها تلك التي تنحو منحى حداثياً صريحاً وتُجاهر بعنائها للقيم الجمالية والفكرية القديمة. ولعلّ إلقاء نظرة على النصوص الشعرية التونسية التي "تسرّبت" إلى برامج اللغة العربية يكشف بؤس انتماءها، في الغالب، إلى التقاليد الشعرية. فإذا ما استثنينا نصوص الشابي، وبعض النصوص القليلة التي تنتهي بشكل صريح إلى الحداثة الشعرية التونسية كنصّ منصف الوهايي: تمثال السياب<sup>3</sup>، أو نصّ لأدم فتحي مقتطع من كتابه الشعري "نافخ الرّجاج الأعشى: أيامه وأعماله"<sup>4</sup>، فإنّ أغلب النصوص لشعراء كلاسيكيين كمصطفى عزوز وأحمد اللّغمانى، ونور الدّين صمّود (1932-2022)<sup>5</sup> ومحي الدّين خريف (1932-2011)<sup>6</sup>

1- لم يتردّد الرّعيم الحبيب بورقيبة (1903-2000) بعد الاستقلال مباشرة في إعلان نهاية التعليم الديني فقال يوم 25 جوان 1958 إنّ التعليم الديني رغم دوره في الحركة الوطنية «بقي متمسكاً بالماضي وانتهى زمانه. ولم يعد منسجماً مع الحياة الحاضرة». راجع ذلك في: محمد العفيف الجعدي، حضور السياسي في المعطى التربوي: التعليم الديني بتونس نموذجاً، صحيفة المفكرة القانونية، تونس، ع18، جوان 2020، ص 7.

2- شكّل تراجع الهيمنة الإيديولوجية للحزب الاشتراكي الدستوري في سبعينيات القرن الماضي في الأوساط الشبابية (التلميذية والطلابية) وانتشار الفكر اليساري في تلك الأوساط الشبابية، خصوصاً بعد ثورة الطلاب في فرنسا سنة 1968، حافزاً لمراجعة السلطة موافقها من التعليم الديني ولو بشكل جزئي فوظفت مادة التربية الإسلامية لـ «حماية الشباب من الانجذاب للماركسية... وتكوين مواطن يكون لبنة نظيفة في هيكل مجتمعه الإسلامي الصّالح ويحافظ على الدين كعنصر من كيان مجتمعه التونسي». انظر المرجع السابق، ص 7. وقد ظهر ذلك التوجّه خصوصاً في تخصيص محور في التربية الإسلامية في السنة السابعة ثانوي «لدراسة إسلامية للاتجاهات الإلحادية وردّها بالدليل الشرعي وبيان خطرها على المجتمع المسلم، وموقف الإسلام منّ يتبناها» (نفس المرجع. ن ص). وباتت مادة التربية الإسلامية بذلك وسيلة للحدّ من تأثيرات موادّ أخرى في مقدّمها الفلسفة على الشباب التونسي المنفتح نحو تجديد القيم والسلوكيات والأفكار.

3- انظر الهامش 17.

4- انظر الهامش 18.

5- نور الدين صمود: شاعر وجامعي تونسي عرف بدفاعه عن منظومة الوزن التقليدية وبمعاداته لقصيدة النثر.

6- محي الدّين خريف: شاعر تونسي عرف بإنتاجه الغزير في الشعر والقصّة والدراسات الأدبية.

وجعفر ماجد. وفي المقابل تغيب نصوص صالح القرمادي (1933-1982)<sup>1</sup> ومنصف الوهايي ومنور صمادح (1931-1998)<sup>2</sup> ومحمد الصّغير أولاد أحمد (1955-2016)<sup>3</sup> وشعراء الطليعة وغيرهم.

وإذا كان غياب شعر شعراء كصالح القرمادي وجماعة الطليعة وأولاد أحمد متوقّعا من وجهة نظر السّلطة السياسيّة والبيداغوجيّة، لكونه شعرَ انتهاكٍ يخلخل الأساسات ويمهزأ بالثوابت بناءً ولغة ورؤيةً وقضايا، فإنّ غياب نصوص شعراء كالوهايي ومحمد الغزّي (1949-) <sup>4</sup> يبدو مثيرا للحيرة لكون مدوّنتهم لا تجافي خصوصيّات المؤسّسة التّعليميّة التّربويّة والجماليّة، ولا تحمل مواقف صريحة من السّلطة. فهل يعني ذلك حذر المدرسة من الحداثة الشّعريّة؟ وهل من صلة بين هذه الظّاهرة المحيرة وفلسفة المدرسة التونسيّة وخيارتها وطبيعة القائمين على وضع المؤلّفات المدرسيّة؟

لا مناص من الإقرار، جوابا عن هذه الأسئلة، بوجاهة الفرضيّة التي تزعم تَرَدُّدَ المؤسّسة التّربويّة التونسيّة تجاه شعر الحداثة عموما، وتدعمُ هذه الفرضيّة ندرَةُ النّصوص الشّعريّة الحديثة بما فيها العربيّة في برامج التّعليم الثّانويّ. فهناك محور واحد مخصّص للشّعر الحديث (السّنة الثّالثة آدابا) يتناول نماذج من شعر آباء الحداثة الشعريّة العربيّة كعبد الوهاب البيّاتي (1926-1999)<sup>5</sup> وبدر شاعر السيّاب (1926-1964)<sup>6</sup> ومحمود درويش (1941-2008)<sup>7</sup> ونزار قبّاني (1923-1998)<sup>8</sup>، في حين يحظى الشّعر القديم بأكثر من محور ويتواتر بشكل ملحوظ في المستويات المختلفة، وينطبق ذلك أيضا على أشكال القصّ التراثي.

ويبدو أنّ موقف المدرسة التونسيّة من الشّعر الحديث يعود إلى عدّة أسباب يمكن أن نركّز منها على عاملين رئيسيين:

- وطأة التّقاليد وإكراهات المدرسة: فالمدرسة التونسيّة وإن كانت مدرسة عصريّة أفادت من حركة الإصلاح والفكر التنويريّ التونسيّ، لم تنجح في التّحرّر من سلطة التّقاليد. فقد كانت محكومة

1- صالح القرمادي: شاعر وأكاديمي وباحث في اللّسانيات، يعتبر من روّاد التّفكير اللسانيّ في تونس والعالم العربيّ، وهو إضافة إلى ذلك صاحب طريقة جديدة في الأدب والشّعر.

2- منور صمادح: شاعر تونسيّ مخضرم ومُجيد، عرف بمناصرته للحركة الوطنيّة وزعيمها الحبيب بورقيبة قبل الاستقلال، ثمّ بمعارضته له بعد ذلك، وقال فيه قصائد هجائيّة مها عرّضه لمضايقات تعرّض بعدها لأزمة نفسيّة دفعته إلى الهجرة إلى الجزائر. عانى المرض والتّجاهل وتدهور وضعه الاجتماعيّ إلى حين وفاته.

3- محمد الصغير أولاد أحمد: شاعر وناثر تونسيّ، عرف بمعارضته للأنظمة المتعاقبة وبصراعه مع الإسلاميين، ولم يخرج شعره في الغالب عن مواقفه السياسيّة والاجتماعيّة.

4- محمد الغزّي: شاعر وكاتب وناقد وأكاديميّ تونسي معروف بشعره ذي الصبغة الصوفية.

5- عبد الوهاب البيّاتي: شاعر عراقي يعدّ أحد أعمدة مدرسة الشعر العربيّ الجديد في العراق، ومن روّاد الشعر الحرّ إضافة إلى السيّاب ونازك الملائكة.

6- السيّاب: أحد أهمّ روّاد شعر التحديث في العراق والعالم العربيّ، عرف خصوصا بتوظيفه للرّموز والأساطير في شعره، من أشهر أعماله أنشودة المطر وشناشيل ابنة الجلي وقيثارة الرّيح وغيرها.

7- محمود درويش: شاعر وناثر فلسطيني، من أعلام شعر المقاومة الفلسطينيّة، ولكنّ شعره ذو أفق إنسانيّ وذاتي، من أهمّ شعراء الحداثة الشعريّة العربيّة.

8- نزار قبّاني: شاعر سوري، دار جانب كبير من شعره حول الحبّ والمرأة. يعتبر من أهمّ الشعراء العرب المعاصرين.

بخصائص حركة التحديث التونسية بوصفها حركة تتأرجح بين الحداثي والديني: أي بين حركة تنويرية دافعت عنها النخب وقادتها، وبنية اجتماعية وثقافية معادية للحداثة عموماً. ومن الطبيعي أن يلقي تلغثم المشروع التنويري/ الحداثي التونسي<sup>1</sup> بوطأته على المدرسة. فقد ظلت مترددة ولم تحسم موقفها من الحداثة ومن الحداثة الشعرية على وجه الخصوص. ومن الطبيعي أن تتجاهل مدرسة مثل هذه المدرسة المتلثمة النزعات التجديدية/ التحديثية وخصوصاً القُصوية منها، هذا ما يفسر تجاهلها لأدونيس (1930- )<sup>2</sup>، ومحمد الماغوط (1934-2006)<sup>3</sup> ومحمد بنيس (1948- )<sup>4</sup> وسعدي يوسف (1934-2021)<sup>5</sup> (وهم من أعلام الحداثة الشعرية) في محور الشعر الحديث في السنة الثالثة آداباً. يضاف إلى ذلك دوران الخطاب التربوي، في الغالب، في فلك السلطة السياسية والثقافية، فالمدرسة بوصفها مؤسسة من مؤسسات الدولة، تخضع إلى الاختيارات العامة والسياسات التي تنتهجها السلطة. وإذا كانت عملية التدريس كما يرى "بارت" (Barthes) لا تخلو مبدئياً من كل سلطة، لكون السلطة كامنة في كل خطاب<sup>6</sup>، فقد كان من قبيل المجازفة أن تتمرد المدرسة على التقاليد بشكل جذري.

• طبيعة القائمين على تأليف كتب الأدب: فالقاء نظرة سريعة على مؤلفي الكتب المدرسية في التعليم الأساسي والثانوي، يكشف عن هيمنة المتفكدين العامين والمتفكدين على لجان التأليف، وهذا يعني سيطرة العقل التكنوقراطي/ التقني على التأليف المدرسي، ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى أولوية الاعتبارات البيداغوجية و "التربوية" على الاعتبارات الجمالية والإبداعية. يضاف إلى ذلك أن القائمين على تأليف الكتب المدرسية ليسوا في الغالب من الممارسين للعملية التدريسية، وعدد منهم (وخصوصاً في التعليم الابتدائي) يفتقرون إلى تكوين أصلي في مجال الأدب، فكثير منهم تلقوا تكويناً بيداغوجياً ولكنهم لم يتلقوا تكويناً علمياً في هذا المجال. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يكون إلمامهم بالحركة الأدبية والشعر محدوداً، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالاتجاهات الحداثية والمابعد حداثية. وبالتوازي مع ذلك يتم تمهيش دور المختصين (من أساتذة مباشرين وأكاديميين مختصين في الآداب العربية) وتغييبهم جزئياً أو كلياً عن نشاط تأليف الكتب المدرسية. وهكذا يتحوّل التأليف المدرسي إلى عملية مغلقة مقصورة على "مجموعات" تقوم العلاقة بينها على نوع من "الزبونية" البيداغوجية. وإذا أضفنا

1- للتوسع في ذلك يمكن العودة إلى: علي العمري، داعش التي تنام بيننا: الإسلاميون والأصولية وأفق التنوير: مقالات في تفكيك الإسلام السياسي، ط1، دار آفاق- برسبيكتيف للنشر، تونس 2021، ص 97-101 وص 107-112.  
2- أدونيس (علي أحمد سعيد أسبر)، أحد أهم أعلام الحداثة الشعرية العربية، انضم إلى مجلة شعر التي قادت معركة الجيل الجديد من الشعراء على أباء الحداثة الشعرية. ويمكن عدّ أدونيس واحداً من أهم المفكرين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن 21، وله دور كبير في تطوير الدراسات الشعرية.  
3- محمد الماغوط: شاعر وأديب سوري، من أشهر رواد قصيدة النثر. عرف بكتاباته الساخرة وجرأته في النقد الاجتماعي والسياسي.  
4- محمد بنيس: شاعر وباحث وأكاديمي مغربي، من أهم أعلام الحداثة الشعرية العربية وأحد منظريها الكبار إلى جانب أدونيس.  
5- سعدي يوسف: شاعر عراقي يعتبر أحد أهم شعراء قصيدة النثر العربية، وله أعمال في المسرح والترجمة.  
6- وانظر: بارت، درس السيميولوجيا، مرجع سابق، ص 10-11.

إلى ذلك عدم انفتاح المدرسة التّونسيّة على السّاحة الإبداعيّة والشّعريّة، اكتملت عناصر مشهد لا يتيح لواقعي الكتب المدرسيّة مجالاً واسعاً لاختيار نصوص تجمع بين الجودة والحدّات. ولذلك يلجئون في الغالب إلى القديم فيرجّحون كفة النّصوص الكلاسيكيّة أو النّصوص "الحديثة" التي تحقّق الأهداف المرجّوة من المحاور، ولو كان ذلك على حساب جماليّة النّصوص وحظّها من الإبداع. ولا شكّ في أنّ ذلك يعدّ لونا من ألوان تهميش الشّعريّ التّونسيّ الحديث يلقي به خارج أسوار المدرسة، ويحوّله إلى جنس هامشيّ في الأدب التّونسيّ الحديث، وبذلك يلفّ النّسيان عددا لا يستهان به من الشّعراء التّونسيّين ليجدوا أنفسهم خارج ذاكرة أجيال من الأطفال والمراهقين وطالبي العلم.

#### 4- جناية النّقد:

هل يمكن فصل موقف المدرسة التّونسيّة من الشّعريّ التّونسيّ عن مواقف النّقاد والباحثين التّونسيّين في الأدب والفنون من الشّعريّ الحديث وبالشّعريّ التّونسيّ على وجه الخصوص؟

تقتضي الإجابة عن هذا السّؤال البحث في علاقة المدرسة بالنّقد الأدبيّ. فإذا كان النّقد في أبسط تعريفاته وسيطا بين منتج النصّ الأدبيّ ومتلقّيه/قارّنه، لكونه لا يكتفي بوظيفة معالجة النّصوص الأدبيّة وتحليلها وتأويلها، بل يتجاوز ذلك، إلى تبليغ القيم الأدبيّة والجماليّة، من خلال تقييم الآثار الأدبيّة والتّعريف بالجديد منها. وهو من هذه النّاحية طرف رئيس في النّجاح الماديّ والرّمزيّ للأعمال الأدبيّة، ونيل الاعتراف بالمبدعين والكتّاب مؤسّساتيّا، خصوصا إذا كان النّاقّد أكاديميّا أو عضوا في لجنة من لجان الجوائز الأدبيّة<sup>1</sup>. والنّقد من وجهة نظر الفهم المعياريّ في التّعامل مع الأدب، مؤسّسة معيارية تصنّف النّصوص وتقيّمها وتميّز بينها من حيث القيمة الجماليّة والمعرفيّة والفنيّة، وهو بذلك يُعدّ فنّ الحكم في الآثار الأدبيّة<sup>2</sup>.

وإذا كان النّقد الأدبيّ مؤسّسة معيارية تحكم في النّصوص وتقوم وسيطا بين منتج النّصوص الأدبيّة ومتدوّقيها، فلا يمكن أن تجد النّصوص سبيلها إلى التّدول الثقافيّ والإبداعيّ، وولوج مؤسّسات المجتمع، إذا تخلّى النّقد عن الوظيفة المنوطة بعهدته. ولا مراء، متى تعلّق الأمر بالمدرسة، وبالبرامج التّعليميّة، في أنّ فُرص دخول الأدب إلى مجال التّدول، وتحوّله إلى درس، تكون محدودة، لكون علاقة المدرسة بالأدب معقّدة وشائكة أحيانا. فليس بمستطاع البرامج التّعليميّة والقائمين عليها اختراق الوعي الجماليّ السائد أو الخروج عن المعايير الفنيّة الرّاسخة، ولذلك يميل واضعو المؤلّفات المدرسيّة إلى النّصوص الكلاسيكيّة أي تلك التي نالت اعتراف "المؤسّسة" النّقديّة، ولكنّ الحاجة إلى المدرسة حيويّة بل وجوديّة بالنّسبة إلى الإبداع والأدب عموما. فالأدب كما يرى "بارت" هو ما يُدرّس وكفى. إنّه مَوْضوعُ تَدْرِيسٍ. وهو لذلك ذكرى طفولة<sup>3</sup>. وغياب

1- راجع حول أهميّة النّقد ودوره في التعريف بالكتّاب: فابريس تومريل، النّقد الأدبيّ، تعريب الهادي الجطلالوي، ط1، دار التوير للطباعة والنّشر، تونس- لبنان- مصر 2017. ص 23 وما يليها.

2- نفس المرجع، ص 25.

3- راجع قوله في: تأملات في كتاب مدرسيّ، ضمن: رولان بارط، درس السّيميولوجيا، م. س، ص 71-72.

الشعر التونسي عن المدرسة، إذا ما استندنا إلى هذا التعريف، يعني ببساطة غيابه عن الذاكرة الجماعية، وهي ذاكرة تتشكل في الطفولة كما يؤكد صاحب "النقد والحقيقة".

وإذا ما استثنينا بعض نصوص الشابي التي رسخت في التداول المدرسي فإننا لا نجد نصوصا شعرية تونسية حديثة تهجع في الذاكرة الجماعية. وتنوب عنها في الغالب نصوص مشرقية أو تراثية، وهو ما يرسخ سلطة التقاليد ويسهم في تعثر مسارات التحديث في المجتمع، ويحكم على الحركة الشعرية الحديثة بالانكفاء والتراجع.

ويمكن، إذا وضعنا في الحسبان هذا الدور الخطر الذي يضطلع به النقد، أن نعيد جانبا من تجاهل المدرسة التونسية للشعر التونسي إلى تراخي مؤسسة النقد في العناية بالمدونة الشعرية التونسية الحديثة. ويبدو ذلك جليا خاصة مع الجيل المؤسس للنقد الأدبي في تونس وفي مقدمته النقد الجامعي، فهو لم يعتن بالشعر التونسي قدر عنايته بالشعر القديم أو بالشعر العربي الحديث، أو بالأجناس والأنواع السردية قديمها وحديثها. وإذا كان من باب الإنصاف الإشادة بالدور الذي لعبته بعض المجلات الثقافية كمجلة "الفكر"<sup>1</sup> و"قصص"<sup>2</sup> و"الحياة الثقافية"<sup>3</sup> في التعريف بالأدب التونسي الحديث، والتنبية على المجهود الذي بذله بعض الدارسين في دراسة أجناسه المختلفة، فإن الجانب الأوفر من ذلك المجهود توجه نحو القصة والرواية، ولم يسلم النقد الجامعي من الظاهرة نفسها. ويعود ذلك للتجاهل في رأينا إلى تفسيرات كثيرة من أهمها وقوع النقاد في فخ التمرکز المشرقي نتيجة هيمنة الأدب المشرقي، وخصوصا المصري منه، على الحياة الأدبية والنقدية والأكاديمية، والاتجاه إلى العناية بالنصوص التراثية على حساب النصوص الحديثة نتيجة هيمنة المنهج "الفيلولوجي"<sup>4</sup> الذي يهتم بدراسة النصوص القديمة وتحقيقتها في مرحلة أولى، ثم انتشار الدراسات البنيوية، وهي دراسات وجهت عنايتها في الغالب إلى النصوص السردية، لشيوع مقولاتها ويسر تطبيقها على النصوص الحديثة والتراثية معا.

إنه لمن المستغرب حقا أن تغض المؤسسة الأكاديمية الطرف على تجربة شعرية كتجربة "محمد الصغير أولاد أحمد" على سبيل المثال، وألا تعيرها أدنى اهتمام، حتى أن المرحوم ناصب تلك المؤسسة

1- مجلة الفكر: مجلة شهرية أدبية وفكرية تونسية صدر عددها الأول في أكتوبر 1955 وتوقفت عن الصدور عام 1986، أسس هذه المجلة محمد مزالي وساعده في مواصلة صدورها البشير بن سلامة، وكلاهما تقلد الوزارة في عهد الرئيس الحبيب بورقيبة. وقد فتحت هذه المجلة صفحاتها أمام الأدباء والشعراء والمثقفين من مختلف المشارب الفكرية. ورفعت في سبعينيات القرن الماضي لواء الدفاع عن العربية والتعريب.

2- مجلة قصص: هي مجلة تونسية تصدر كل ثلاثة أشهر عن نادي القصة النادي الثقافي أبو القاسم الشابي الذي يوجد مقره بحي الوردية بتونس العاصمة. صدر العدد الأول منها في شهر سبتمبر 1966، ولم تنقطع عن الصدور إلى يوم الناس هذا.

3- الحياة الثقافية: من أهم المجلات الثقافية التونسية تصدر عن وزارة الثقافة التونسية، يعود تأسيسها إلى محمود المسعدي وزير الثقافة سنة 1957، وكان لها دور كبير في التعريف بالأدب التونسي وتطوير النقد الأدبي، لعبت دورا مهما على جانب مجلتي الفكر وقصص في إثراء الساحة الأدبية والثقافية عموما.

4- المنهج الفيلولوجي أو الفيلولوجيا: من الكلمة الإغريقية القديمة: philōlogia، وهو منهج يهدف إلى دراسة لغة ما وأدائها باعتماد الوثائق المكتوبة، ويجمع بين النقد الأدبي والتاريخ واللغويات، ويهدف إلى التثبت في أصول النصوص من خلال تحقيقها ومقارنتها. وقد اعتمد من قبل المستشرقين ومنحنا نحوهم من العرب وغيرهم في تحقيق النصوص الكلاسيكية.



العداء، وسخر من توجهاتها المحافظة ونزعتها "الأصولية" وخطابها النقديّ/ التقنيّ، ومدرسيّتها المفرطة، وتهميشها للشعر والشعراء<sup>1</sup>. ولم تجد تجربة الطليعة كذلك اهتماما من النقد الأكاديمي رغم أهميتها في خريطة الشعر التونسي الحديث، ولولا دور بعض أعلامها كالأطاهر الهمامي، ومحمد الصالح بن عمر<sup>2</sup> خصوصا لظلت طي النسيان.

## 5- دور السلطة: تهميش الشاعر في "المدينة"

مثل الشعر دوما مصدر قلق بالنسبة إلى السلطة، ولذلك كانت علاقة السلطان بالشعراء معقدة وملتبسة، فقد كانت حاجته إلى الشعر وجودية وخصوصا في فترات الصراع السياسي، ولكن الشعراء مثلوا مع ذلك مصدر إزعاج للسلطة في العديد من الأحيان، نظرا إلى امتلاكهم القدرة على اللعب بالكلام ومهارتهم في الإيقاع بجمهورهم في لعبة الغواية والافتتان التي يقوم عليها الشعر، ولكونهم يشكّلون خطرا على الأسس الإيديولوجية للسلطة ومركزاتها الدينية والأخلاقية والسياسية. وتراثنا العربي وحاضرنا يشهدان على ما لاقاه الشعراء قديما وحديثا من عنف رمزي ومادي بلغ حدّ الاغتيال والسجن.

وفي تونس كان موقف سلطة الاستقلال من الشعراء حذرا دوما، فقد سعت إلى مُصانعة الشعراء وجعل بعضهم ينضوون تحت لوائها ويدخلون "بيت الطاعة الشعري" متذرعين في الغالب بنزعتهم الوطنية وبنشوة التحرر من المستعمر (وينطبق ذلك خصوصا على جيل الاستقلال)، ويعدّ أحمد اللغماني خير ممثّل لهذه الفئة<sup>3</sup>، ويعتبره بعض المختصين أكثر الشعراء إجادة في تمجيد السلطة وزعيمها الحبيب بورقيبة<sup>4</sup>. ولم تتوقف عن سعيها إلى تدجين شعر الشائبي ومحاولة احتوائه وإدراجه ضمن دائرة السلطة، بالتركيز على ما عدّ شعرا وطنيا أو سياسيا، متجنبة بذلك على الشعر والشاعر، فاستباحت الشعر بإفقار منجزه الفني وهبت الشعراء بإحاقه بغيره (السياسي هنا)<sup>5</sup>، ولم يكن ذلك حبا في الشائبي أو إيمانا بشاعريته بقدر ما كان

1- انظر بعض تلك المواقف في: أولاد أحمد، كتاب التوانسة، الدار العربية للكتاب، تونس (د ت)، ص 83 وما يليها.  
2- خصّ الأول تجربة الطليعة الأدبية بمجموعة من البحوث والدراسات مركّزا على تجربته فيها، ونشر نصوصها وبياناتها في كتب ومقالات عديدة. انظر بعضها في الهامش عدد 18، بينما كتب الثاني كتبا وفصولا حولها، نذكر من الكتب كتابه: محمد الصالح بن عمر، اتجاهات القصة الطلائعية في تونس (1968-1972)، دار إشراق للنشر، سلسلة دراساتي، تونس 2008، ومن الفصول فصل مهمّ خصّ به شعر مدرسة الطليعة في كتاب جماعي: راجع: مجموعة من الباحثين (إعداد)، تاريخ الأدب التونسي، م. س، ص 181-195.

ومن الدراسات الهامة التي اهتمت بشعر الطليعة: مصطفى الكيلاني، مرايا العتمة: قصيدة النثر ومستقبل الشعر العربي، ط1، دار نقوش عربية، تونس 2009، وخصوصا الفصل الأول من الباب الثاني الذي يحمل عنوان: القصيدة المضادة وغير العمودي والحز: بدايات التجريب الشعري في تونس، ص 203-295.

3- تبلور بعد الاستقلال تيار شعري كلاسيكي وكلاسيكي جديد، شكّل المنتمون إليه نوعا من الانتيليجنسيا الرسمية سيطرت على الساحة الشعريّة في البلاد سيطرة كلية حتى نهاية الستينيات، وقد دارت أشعارهم حول محاور ثلاث رئيسية هي الحزب والدين والوجدانيات، وكان جانب من شعر ذلك الاتجاه في تمجيد نضال الحزب الدستوري، ومدح قائده الزعيم الراحل الحبيب بورقيبة. راجع حول ذلك: مجموعة من الباحثين (إعداد)، تاريخ الأدب التونسي، م. س، ص 104-105.

4- المرجع نفسه، ص 105.

5- راجع حول ذلك: محمد لطفي اليوسفي، الشائبي منشقا: الكتابة بالذات بجراحاتها، سراس للنشر، تونس 1996، ص 11.

شكلا من أشكال التوظيف الإيديولوجي لنصّ يمتلك قيمة رمزية وجمالية كالتّي يمتلكها نصّ الشّابي. ولكنّها في المقابل لم تتسامح مع خصومها من الشّعراء، وتجاهلت من لم ييسر في ركاها جزئيا أو كليّا. ولا غرابة أن يتباهي الزّعيم بورقيبة بمعرفته للشّعر الفرنسيّ، وأن يتجاهل عددا من الشّعراء التونسيّين الّذين ناكفوه أو ناصبوه العداة أو اختلفوا معه، وإن كانوا من رفاق الأمس مثل منور صمادح، بل إنّه وجد في الشّعر الشّعبيّ، البديل عن الشّعر التونسيّ الحديث الفصيح "العاق" والمتمرد، فكان وراء تصدّره المشهد الثقافيّ والإعلاميّ بتشجيعه العكاظيات الشّعريّة حتّى باتت ملمحا من ملامح الحياة الثقافيّة والإعلاميّة والسياسيّة الرّسميّة، وانسحب بذلك الشّعر الفصيح إلى هامش الحياة الثقافيّة ليحلّ محلّ الشّعر الشّعبيّ.

ولم يكن شأن الرّئيس زين العابدين بن عليّ مختلفا عن شأن سلفه في التّعامل مع الشّعراء، ومثلما عانى منور صمادح في عهد بورقيبة التّبعات الأمنيّة والملاحقة، وعاش الفقر والتّميش والنّفي الطّوعيّ، وآل به الأمر إلى المرض التّفسّيّ، عانى "أولاد أحمد" من السّجن والملاحقة والمنع في زمن بورقيبة والأنظمة المتلاحقة. وإذا أغلقت الأبواب أمام نصوص "المعارضة الشّعريّة" في عهد الأوّل<sup>1</sup> فإن الرّقابة والمنع بلغا الذروة في عهد الثّاني، وجاء الإسلاميون فأسبغوا على كلّ ذلك غطاء دينيا بات معه المقدّس أداة إيديولوجيّة للتّخلّص من "المقدّس الشّعريّ" الذي يرهق كاهل رجل الدّين المتحقّز للسلطة<sup>2</sup>.

ولا شكّ في أنّ هذا العرض الموجز لعلاقة السلّطة بالشّاعر التونسيّ وبالشّعر الحديث يضيء لنا جانبا من الإشكاليّة التي نتعرّض لها بالبحث في هذا العمل، فالتأمّل في النّصوص الواردة في الكتب المدرسيّة التونسيّة يمكن أن يصنّفها إلى ثلاثة أنواع:

- نصوص للشّاعر أبي القاسم الشّابي وهي متواترة نسبيا في أغلب المستويات، وترتفع نسبة تواترها في برامج التّعليم الثّانويّ. وجانب كبير منها يدخل في باب الشّعر الوطنيّ، والتوظيف الإيديولوجيّ غالب عليها.
- نصوص أكثر توترا وهي إمّا لشّعراء كلاسيكيين كمصطفى عزوز أو شعراء كلاسيكيين ممالئين للسلّطة كأحمد اللّغمانيّ، وبعضها الآخر لشّعراء لم يبدووا معارضة للسلّطة كجعفر ماجد أو محي الدّين خريف وغيرهما.
- نصوص قليلة جدّا لشّعراء ينتمون إلى الحداثة الشّعريّة ولا تعبّر عن مواقف سياسيّة ولا تتجاوز عدد أصابع اليد، منها نصّ للوهابيي وآخر لآدم فتحي وثالث لمحمّد الغزّي.

1- هناك شواهد تدلّ على أنّ فترة صراعه مع بورقيبة شهدت محاصرة شعره وحذفه من برامج التّعليم الثّانويّ، فالصحفيّة التونسيّة نائلة الحاميّ تنقل شهادات عن بعض أفراد عائلة منور صمادح تفيد بكون النظام البورقيبي حذف نصوصا للشّاعر من برامج التّعليم الثّانويّ. راجع ذلك في: نائلة الحاميّ، منور صمادح شاعر الحرّيّة الذي ظلّمته دولة الاستقلال، موقع ultra تونس (UT)، 24 ديسمبر 2018.

2- راجع حول ذلك: علي العمري، محنة الشّعر في زمن الشّرع، ضمن: داعش التي تنام بيننا: الإسلاميون والأصوليّة وأفق التّنوير: مقالات في تفكيك الإسلام السياسيّ، م. س، ص 75-78.

أما الشعراء الذين عبّروا عن مواقف صريحة من السّلطة فلا نجد لهم حضوراً في برامج التّعليم الابتدائيّ والثّانويّ، ومنهم صالح القرماذي وأولاد أحمد وشعراء الطليعة وغيرهم كثير.

## 6- خاتمة:

حاولنا في هذا البحث الإجابة عن سؤال طالما خامر أذهان قطاعات واسعة من المهتمين بقضايا الشعر التونسيّ والمدرسة التونسيّة معاً، وهو: لماذا كان الاهتمام بالشعر التونسيّ محتشماً في المتون المدرسيّة وخصوصاً في المرحلتين الأساسيّة والثّانويّة؟ وقد عرّضنا، في سياق تلك الإجابة، مجموعة من الفرضيّات/الإمكانات التي يمكن أن تعين الباحثين على فهم تلك الظاهرة واستجلاء أسبابها وعللها، على نحو يمكن أن يعين القائمين على إصلاح المدرسة التونسيّة على معالجة الخلل وتدارك الخطأ (إذا كان ذلك متيسراً). ومن تلك الفرضيّات ما يتعلّق بوضع المدرسة نفسها والخيارات المعتمدة فيها، وبطبيعة القائمين على تنفيذها، ومنها ما هو متعلّق بمسؤوليّة المؤسّسة التقديّة وعلى رأسها المؤسّسة الأكاديميّة، ومنها كذلك ما يتصل بمسؤوليّة السّلط المتعاقبة في غمط شعراء الحداثة التونسيّة حقّهم، وتجاهل دورهم في المجتمع وصل الأذهان بحرمانهم من حقّهم المشروع في "لعبة الذاكرة".

على أنّ هذه الفرضيّات وغيرها لا تمنع الباحث من التنبّيه على أنّ وضع الشعر التونسيّ الحديث وخصوصاً التجريبيّ منه، في المنظومة التّربويّة، عنوان من عناوين أزمتة، ودليل على حدوده مشروعاً جماليّاً ورؤيّة وأشكالا فنيّة، فهو إذ سعى إلى تجاوز الموروث الشعريّ، بما فيه منجزات حداثة خمسينيّات وستينيات القرن المنصرم، كشف في الغالب عن نوع من العجز في بناء الجديد، فبقي أسير الإشكاليات المتعلّقة بالموقف من الوزن والتّفعيلة، ولغة الشعر (الفصحى/ العاميّة/ اللغة الثّالثة)، غافلاً بذلك عن تطوّر مفهوم الإيقاع، ومتجاهلاً الجوانب الأهمّ في الشعر كالصّورة الشعريّة وتشكيل المعنى<sup>1</sup>. ولعلّ تردّد المدرسة في احتضانه راجع في جانب منه إلى تلثم مشروع الحداثة الشعريّة ومحدوديته. وقد يحتاج ذلك نظراً وتحقيقاً.

1- راجع حول حدود شعر الحداثة التونسيّ، وخصوصاً تجرّبيّ "في غير العموديّ والحرّ" و"قصيدة النثر" التونسيّة: مصطفى الكيلاني، مرايا العتمة: قصيدة النثر ومستقبل الشعر العربيّ، م. س، ص ص 201-349.

## المصادر والمراجع:

### المصادر:

- 1- بلعيد (محرز) (وآخرون)، عالم القراءة: كتاب النصوص لتلامذة السنة السادسة من التعليم الأساسي، م. و. ب، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 2- بلعيد (محرز) (وآخرون)، عالم الكتابة: كتاب التمارين لتلامذة السنة السادسة من التعليم الأساسي، م. و. ب، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 3- زروان (ناجية) (وآخرون)، كتاب العربية لتلاميذ السنة الرابعة من التعليم الثانوي: شعبة الرياضة، المركز الوطني البيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 4- الزايدي (زهير) (وآخرون)، مسالك القراءة: كتاب النصوص لتلامذة السنة الخامسة من التعليم الأساسي، م. و. ب، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 5- الزايدي (زهير) (وآخرون)، مسالك الكتابة: كتاب التمارين لتلامذة السنة الخامسة من التعليم الأساسي، م. و. ب، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 6- ابن صالح (إبراهيم) (وآخرون)، آفاق أدبية لتلاميذ السنة الأولى من التعليم الثانوي، المركز الوطني البيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).
- 7- ابن عمران (الصّادق) (وآخرون)، كتاب النصوص لتلاميذ السنة الثالثة من التعليم الثانوي آداب (كذا)، المركز الوطني البيداغوجي، وزارة التربية، الجمهورية التونسية (د.ت).

### المراجع:

- 1- أولاد أحمد (محمد الصّغير)، كتاب التّوانسة (كذا)، الدّار العربيّة للكتاب، تونس (د.ت).
- 2- بارط (رولان)، تأملات في كتاب مدرسيّ، ضمن: درس السّيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، تقديم عبد الفتّاح كيليطو، ط2، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء- المغرب 1986.
- 3- تومريل (فابريس)، النقد الأدبيّ، تعريب الهادي الجطلاوي، ط1، دار التنوير للطباعة والنّشر، تونس- لبنان- مصر 2017.
- 4- الجعديّ (محمد العفيف)، حضور السياسيّ في المعطى التّربويّ: التّعليم الدّينيّ بتونس نموذجا، صحيفة المفكّرة القانونيّة، تونس، ع18، جوان 2020، ص 6-7.
- 5- الحامّي (نانلة)، منوّر صمادح شاعر الحرّيّة الذي ظلّمته دولة الاستقلال، موقع ultra تونس (UT)، 24 ديسمبر 2018.
- 6- ابن عمر (محمد الصّالح)، اتّجاهات القصّة الطلائعيّة في تونس (1968-1972)، دار إشراق للنّشر، سلسلة دراساتي، تونس 2008.
- 7- العمري (علي)، داعش التي تنام بيننا: الإسلاميون والأصوليّة وأفق التّنوير: مقالات في تفكيك الإسلام السياسيّ، ط1، دار آفاق- برسبيكتيف للنّشر، تونس 2021.

- 8- الكيلاني (مصطفى)، مرايا العتمة: قصيدة النثر ومستقبل الشعر العربي، ط1، دار نقوش عربيّة، تونس 2009
- 9- مجموعة من الباحثين (إعداد)، تاريخ الأدب التونسي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس 1993.
- 10- الهمامي (الطاهر)، تجرّبي الشعريّة (1): بيانات وتقييمات (1969-2004)، ط1، مطبعة فنّ الطّباعة، تونس 2004.
- 11- الهمامي (الطاهر)، حفيف الكتابة فحيح القراءة: قضايا ونصوص تونسية، ط1، مطبعة فنّ الطّباعة، تونس 2006.
- 12- اليوسفي (محمّد لطفي)، الشابي منشقًا: الكتابة بالذات بجراحاتها، سراس للنشر، تونس 1996.
- 13- Barthes (Roland), Leçon : leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 Janvier 1977, éditions du Seuil, coll. Points, 1978.

روح الأنوار في كتاب الطب الروحاني  
لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

The Spirit of lights in the Book of *Spiritual Medicine*  
By Abu Bakr Muhammad Ibn Zakaria al-Razi

د. مراد بنقاسم

المعهد العالي للعلوم الإنسانية  
جامعة المنار - تونس

[kacemmourad226@gmail.com](mailto:kacemmourad226@gmail.com)



## روح الأنوار في كتاب الطب الروحاني<sup>1</sup> لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

د. مراد بنقاسم

### ملخص:

يتعلق هذا المقال بالمقال بالتقصي الفلسفي الذي بقي مسكوتاً عنه في الرسائل الفلسفية لأبي بكر زكريا الرازي، وبصفة أخص، كتابه الطب الروحاني. وإنّ ما يثير انتباهنا، في هذه الرسالة هو انفتاح محتواها على الفلسفة الغربية الحديثة وفلسفة الأنوار، على نحو أدق؛ ومن ذلك استقلالية العقل وتعدّد قدراته وتحزّره، رغم كونه عقلاً مخلوقاً بالأساس. فعلى أيّ نحو يكون العقل مخلوقاً ومستقلاً، في أن؟ وبأيّ معنى يتحرّر العقل من تعاليه ليكون إيقاعاً للمردودية، ورسماً للفعل المؤثر، والشوق الدائم الى بهجة الفكر؟ وأن تكون هذه خصائص عقل الأنوار، في القرن الثامن عشر، فهل يُفيد ذلك أنّ صاحب الرسائل الفلسفية تنويريُّ قبل الأنوار؟ أم أنّ نور العقل لا يحتكره زمان ولا يتحيز مكاناً بالحصر. وتفكيكا لهذه الإشكالية توّسلنا نهجا بنيويّاً في قراءة النص، وتأويلا إبستمولوجياً يسمح لنا بكشف علاقة مرحلة ما من تاريخ الفكر بمستقبله.

الكلمات المفتاحية: العقل – التعقل – المنفعة – الألم – اللذة – بهجة الفكر.

1- وإعلاناً عن منزلة كتاب الطب الروحاني في نظام الخطاب الفلسفي لديه يقول الرازي: "كتابنا الموسوم الطب الروحاني فإنّه لا غنى عنه في الاستتمام غرض هذه المقالة والأصول التي تنبني عليها فروع السيرة الفلسفية". أنظر، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية، جمع وتصحيح المستشرق: بول كراوس، (سورية، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص. 101.

**Abstract:**

This article addresses the philosophical investigation that has remained unspoken of in the philosophical treatises of Abu Bakr Zakaria al-Razi, particularly his book *The Spiritual Medicine*. But what grabs our attention most is the fact that this message is open to both contemporary western philosophy and, more specifically, the Philosophy of Enlightenment. This includes the independence of the mind, the multiplicity of its capabilities, and its liberation, even though it is a 'created' mind in the first place. Thus, how can the mind simultaneously be 'created' and independent? what does it mean to liberate the mind from its transcendence to become a rhythm of profitability, a tracing of the influential action and a perpetually earning for the delight of thought? Does this mean that these are the features of the Enlightened mind of the Eighteenth century? Does it imply that the author of these philosophical messages had an Enlightened mind prior to the Enlightenment era itself? Or does it mean that 'the light of brain can by no means be restricted or monopolized by space or time? To resolve this problem, we perceived a structural approach in reading the text and an epistemological interpretation that allows us to reveal the relationship between any stage in the history of thought and its future.

**Keywords:** the mind – prudence – benefit – pain – pleasure - joy of thought.



## توطئة:

"ونحن وإن كنا غير مُستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط  
فإننا مُستحقون لاسمها بالإضافة للناس غير المتفلسفين"  
أبو بكر الرازي كتاب السيرة الفلسفية

إنّ الذي بيننا وبين أبي بكر زكريا الرازي<sup>1</sup> مسافة زمن لقمها النسيان، وقد تعمّدنا عصيان مدوّنته تنكّراً واستهجاناً. وهذا شأننا مع موروثنا بشكل عام. غير أنّ وطأة الإحساس بالغربة عن ذواتنا وعن منتوج عقلنا التاريخي، اليوم، يحملنا حملاً إلى المُصالحة مع "المعرفة – التذكّر"، حرصاً على معاداة "الجهل" المُوافق "للنسيان": فتجيش الرّغبة لاستكشاف مُنجزات عقل ظلّت محجوبة لزمنٍ غير قليلٍ.

وما يُنبئ به خطاب أبي بكر الرازي في كشفه لماهية العقل أنّ هذه الخاصية البشرية لا تبقى عالقة بمصدرها الإلهي بل يُحيلها صاحبها إلى فاعلية مُعبّرة عن إرادته، لتعكس صورة لاستقلالية العاقل في عالمه مُمارساً للتجربة ومُجدّداً لها. ولا يكتفي العقل بذاته وإنما يُحكم وصاله بالمنفعة؛ ولما لم تكن هذه الغاية الماديّة آخر ما يرنو إليه الكائن البشري يرفع الرازي المنفعة إلى مقام المعنى، ليدبّر أمرها التعقّل، حيث يُوائم الجهد في ما بين اللذّة والألم شوقاً إلى متعة المعاناة.

فعلى أيّ نحو يكون العقل مخلوقاً ومُستقلاً في آن؟ وبأيّ معنى يتحرّر العقل من تعاليه ليكون إيقاعاً للمردودية، ورسماً للفعل المؤثر، والحركة المُتَشوّقة لهجة الفكر؟ وأنّ تكون الحرّية، والفعل الواعي القصدي، والاحتكام لقيم التعقّل من أبرز خصائص عقل الأنوار، في القرن الثامن عشر، فهل يُفيد ذلك أنّ صاحب الرّسائل الفلسفية تنويري قبل الأنوار؟ أم أنّ نور العقل لا يحتكره زمان ولا يتحيزه مكان؟

وليست غايتنا من مقالنا وضع أحكام معيارية دفاعاً عن موروث فلسفيّ، وليس من مقاصد نظرنا إقامة مقارنة بين مرحلتين متباعتين في النظر الفلسفي، بل نحرص إلى كشف ما يشي به مكتوب أبي بكر الرازي من مواطن إبداع وثراء لا يمكن أن تكون مُتاحة بهجر النصوص والحكم عليها من خارج حروفها. ولذلك يكون الاحتكام إلى نظام خطاب الرازي السبيل الأوفى لكشف كفايات نور العقل بدءاً بمُستطاعه وبلوغاً إلى ما يرسمه من بُعدٍ إيتيقي للإنسان داخل الوجود.

1- أبو بكر محمّد بن يحيى بن زكريا الرازي (250هـ - 864م / 311هـ - 923م)، وتُوجز تعريف بول كراوس له: "ولد أبو بكر محمّد بن زكريا الرازي في الرّي في جنوب إيران. وقد تنقّل في بلدان كثيرة، وقدم بغداد وعاش فيها ردحاً من الزمان، وذاع صيته كطبيب وكيميائيّ وفيلسوف. أطلق عليه اللاتين لقب Rhazes أو Razes تمييزاً له عن عددٍ من الشخصيات الإسلامية التي سرى عليها اسم الرازي". أنظر، المصدر نفسه، ص. xi.

## 1- في ماهية العقل ومُستطاعه:

## 1-1- في ماهية العقل:

يتأسس القول في العقل على تقرّر ميتافيزيقي واثق يقدرّ العقل عطية إلهية<sup>1</sup>. وليست هذه العطية مجرد منة أو فضل من الخالق على المخلوق البشري، وإنما هي استراتيجية من العقل الإلهي لتدبير الكون وتصريف شؤون الإنسان فيه، باعتباره أشرف كائناته. وليس فعل الخلق وتمييز الكائن البشري من بقية الكائنات، بالعقل، اعتبارياً وعفويًا بل هو قصديّ، وهي قصديّة مُركّبة لأنّها موصولة، أولاً، بإرادة الخالق المدبّر لشؤون العالم الذي أوجد؛ وثانياً لأنّ الإنسان ما كان ليرتقي عمّا سواه، باعتبار العقل "أعظم نعم الله"<sup>2</sup>، فتتمّ للعقل استقلالته في تدبير شؤون وجوده الذي يخصّه بذاته.

ومثلما تتحكّم الغائية في طبيعة علاقة الخالق بالكون تسري هذه الغائية في فضاء العالم الموصول بالإنسان. وهذا عين المقصود بما يأمل العاقل بلوغه من منافع عاجلة وأجلة بفضل ذاك العقل الجوهر<sup>3</sup>. وفي ما له صلة بالمنفعة العاجلة فليس أولى من إدراك الفصل التمايزي بيننا والحيوان. ذلك أنّ وسمّ الإنسان "بالحيوان الناطق" إقراراً بالبعد التفاضلي المحكوم بخاصية النطق المطابق لمفهوم العقل لدى فلاسفة اليونان، وهما مرادفان لعبارة "اللوغوس" الإغريقية. فالإنسان غير الحيوان، والنطق أو العقل هو ما يحكم بجواز هذه الغيرية، فالجسمية الجامعة بينهما لا تمنع افتراقهما، حدّاً يعي معه الكائن البشري أفضليته. وليس هذا، فحسب، بل يبلغ منزلة تُبيح له تملك الحيوان وسياسته له، وتصريف وجوده في كلّ شأن يحقق منفعة للبشر وما قد يعود على الحيوان، عينه، من مكاسب: "فبالعقل فضّلنا على الحيوان غير الناطق حتّى ملكناها وسُسنّاها وذلّلناها وصرّفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصلّ إلى بُغيتنا ومُرادنا"<sup>4</sup>.

ولا تتوقّف هذه المنفعة العاجلة عند الوعي بتفرد الإنسان وتميّزه بل تتجاوزه إلى مستوى الفعل، أيضاً؛ إذ بقدر ما تمّ للإنسان علمه بذاته، من حيث هو كائن عقل ووعي، بلغ من التحصيل الذي لا ينفصل فيه الفعل عن العقل الواعي. فلا يكفي أن يعقل الإنسان بل يجب أن تكون أفعاله محكومة بتوجيه من العقل، ضرورة، أي أن يكون الفعل واعياً، أيضاً. وتلك هي دلالة التقدير أنّ العقل هو "ما به تتصوّر أفعالنا العقلية قبل ظهورها فنراها كأنّ قد أحسّسناها، ثمّ نتمثّل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما تمثّلناه وتخيّلناه منها"<sup>5</sup>. وبهذا المعنى يتخطّى الكائن البشري منزلة الحيوان وموضع الأطفال وحالة المجانين، فيتجاوز البعد الحيواني بطابعه الغرائزي، مثلما يخترق طفولته وما تتسم به من بُعد عفويّ، وتكون له، على النحو

1- أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية، (كتاب الطب الروحاني)، ص 17.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 18.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ذاته، وبفضل حكمة العقل، كفاية المقدرة على نسجٍ فاصلٍ سميكَ بينه وحالة الجنون، التي يستحيل معها العقل مُضطرباً وعلى خليل<sup>1</sup>.

ومع ذلك ليس العقل مُجرد خاصية للإنسان تميّزه عمّن هم دونه حظوة ورفعة، وإنّما هو فاعلية بشرية نرصدها في ما يؤكده الرّازي بأنّ الفعل البشري مَقودٌ بالعقل، وأنّ العقل يُعيد تمثّل ذاته من خلال أفعاله تلك. فالعقل ماهية الإنسان دون شكّ، فنحن نميّر من خلاله الإنسان من الحيوان ومن الأطفال ومن المجانين، فهو المُتعالى عنهم لقصورهم؛ ولكنه غير مُتعالٍ عن العالم والتجربة والفعل. فماهية الإنسان حيوية نشيطة، وهذه الصورة الديناميكية لها هي ما تحيل كلّ قولٍ بثبات الماهية للعقل المثلي الأفلاطوني و للعقل التأملي الديكارتي على الإحراج.

فلكأننا إزاء ضرب من ضروب الإحراج الاستباقيّ الذكيّ الذي يتوشّح به الفكر الفلسفي للقرن التاسع والعاشر للميلاد. وإنّا لا نقصد أن نُوهّل الرّازي عبقرتاً تاريخياً مُخترقاً للتواريخ، قديمها وحديثها والمُعاصر، فنحن نقدّر الخصوصية الإبيستمولوجية لكلّ فكر فلسفيّ، غير أنّ استحضار الفكر الفلسفيّ الغربيّ، وإلى اليوم، للفكر الأفلاطوني الإغريقيّ التليد، من جهة، وتمجيد نيتشه، من جانب آخر، للفكر السفسطائيّ، المُقابل للسقراطية، واعتباره الفكر الأجدر بالاتباع دون سواه، هو ما يحثنا على الانتباه إلى تاريخنا وإعادة إحيائه بما هو فيه، وهو ما يُوجّهنا، كذلك، إلى كشف ما يحظى به فكر الرّازي من أهمية تتجاوز شخصه لتُفيد منه الإنسانية، ومن جدارة فلسفية تُحيله المعيار في عصره ومُؤثراً ومُثيراً للسؤال في العصور اللاحقة. فها أنّ أبا بكر الرّازي ينهنا أنّ الإنسان ليس كائناتنا عاقلاً، فحسب، وإنّما هو كائن فعلٍ ويعي ما يفعل، وإلى ذلك يتمثّل ذاته واعياً وقد أنجز الفعل. وهذا عينه منطوق الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي يتصوّر الشخص من حيث هو "كائن مفكّر وذكيّ، قادر على التحقق وعلى التفكير؛ إنّه شأن العقل ذاته الذي يفكّر في فتراتٍ وأمكنة مُختلفة، وهو ما يفعله، فقط، من خلال إحساسه بأفعاله غير المنفصلة عن الفكر، وهو، في ما يبدو لي، ضروريّ تماماً، إذ من المحال لبعضهم أن يكون قد أدرك دون أن يُدرك ما أدركه... إننا نعرف الشيء في الوقت الذي نفعله. وتوافق هذه المعرفة، دائماً، أحاسيسنا وإدراكاتنا الحالية"<sup>2</sup>.

وعلى النحو الذي يُحرّز فيه الرّازي العقل من حالته الأولى، باعتباره "عطية إلهية"، ليُحمّله مسؤولية الفعل في الواقع، ومن ثمّ فحص ذاته ومراجعتها باستمرار، إذ العقل موصول، في تقديره، بإرادة حرة تجعله مسؤولاً عن عالمه الإنساني، يُجدّد رائد فلسفة الأنوار جان جاك روسو، (Jean-Jacques Rousseau / 1778-1712)، النداء إلى تلك الصلة بين العقل وحرية الفعل، فيرسم مشهد فاعلية العقل، على نحو ما يكون البيان خطاباً في إنسانٍ أعلن فساده بانحرافه عن الحالة الطبيعية التي سبق وسوّت بينه والحيوان، فيقول: "إنّي أكادُ أجتري على القول إنّ حالة التفكير حالة تضادّ الطبيعة، وإنّ الإنسان الذي يتأمّل [بعقله]

1-المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 - J. Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain, (1689), Traduction de Coste, (Paris, Ed. Vrin, 1972), pp. 264-265.

حيوان فاسد"<sup>1</sup>، وما كان لفضيلة الفساد، هذه، أن تكون لو لم تكن مَقُودَة بحِرَّة العقل المُمَيَّز للكائن البشري: "فالتمييز النوعي للإنسان بين سائر الحيوان لا يُقيمه الذهن بقدر ما يُقيمه كون الإنسان فاعلاً حرّاً"<sup>2</sup>.

وإنَّ فطنة الرَّازي، ذات السبق، والتي نأت عن اعتبار الخلق الإلهي للعقل بمثابة السلطة الاستبدادية الكونية، وما يمكن أن يُشكِّله هذا التسلُّط من إعاقة للعقل عن الخروج إلى حَيِّزِ عَالَمِ الحياة، ومن عطالة إزاء حَرِيَّةِ الفعل، وَجَّهَتْ (فطنته) التدبير الإلهي والإرادة الإنسانية إلى ما يمكن أن نسمِّيه استراتيجياً العقل الناجع؛ والذي جسَّد صورة الكائن البشري النوعي والحامل لوعي قصديٍّ: فهو متحركٌ مُعاداةً للسكون، وهو حيويٌّ مُعاداةً للثبات، وهو المُفيدُ مُقاومةً للهوان.

ورغم ما للرَّازي من فضيلة الاستباق والاستكشاف فإنَّا بقينا في حال المتشوقِّ إلى المفهوم الذي يختزل كلَّ خصائص الإنسان تلك، إلى أن تكلم روسو فقال: إنَّها "قابلية الكمال" (La perfectibilité)<sup>3</sup>؛ فما بين روح الأنوار وعصرها، أي عصر الأنوار الذي هو زمانها الحقيقي، تلك المسافة فيما بين تعيين الرَّازي للخصائص، تفصيلاً، وقول روسو للإنسان، موجوداً، أو تقريره مفهوماً مُختزلاً ليس خلواً من حياة. وإنَّها لمسافة هيئة لا تكاد تُلمح، لأنَّه لا استمرار لجسدٍ لا روح تسري فيه، ولا جدوى من روح لا تستكشف ولا تستشرف ولا تتشوّف، شوقاً، لما يجب أن يكون من الإنسان للإنسان. أليس هو الوعي بقابلية الإنسان للكمال!

ولعلَّ وَحْدَةَ النظر والعمل هي ما تُجسِّد هذه الرِّغبة في التسامي.

## 1-2- في وَحْدَةِ سياسة النظر والعمل:

إنَّ علاقة العقل والمنفعة لا تكفَّ عن الحضور، وهو ما ينكشف في ما يحظى به الإنسان من منافع آجلة، ففيه آجلٌ قريب وآخر بعيد. وأقرب المنافع الآجلة قدرة العقل على التدبير الحسن للمعيش، وتيسير المعاش، وتصريف علاقة الإنسان ببني جنسه فيحتكم تواصلهم إلى توفير الخير وتبادلته. فتتحقق للناس رفعتهم فوق السوائم وقد تمَّ لهم بالعقل مرادهم: "وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيبُّ به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا"<sup>4</sup>الفعل، فإنَّ من دلائل قيمة العقل البشري وفضيلته كفاية المقدره على التفكير وإنشاء النظرية الناجعة. إذ تفتنَّ الإنسان أنَّ التفكير المُجرَّد المُكتفي بالتأمُّل، على نحو تأمُّل الفلاسفة وتجريد الرياضيين، يظلُّ غير كافٍ بذاته، في تعاليه ذلك، رغم ما يكتنزه من جدارة منهجية في إنشاء النظر السليم، بتمييز الصواب من الخطأ، واستقبال نظام الفكر بديلاً عن فوضاه.

1- جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، (بيروت، نشر المنظمة العربية للترجمة وتوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص78.

2- المرجع نفسه، ص83.

3- "هذا المفهوم "قابلية الكمال" هو من ركائز نسق هذا الخطاب الرئيسة ومحرك فلسفة التاريخ لا في هذا الكتاب فحسب وإنما في مجمل فكر روسو ويعني استعداد الإنسان بالفطرة للتحسن والاستجادة ابتغاء للخير وكمال الصفات، والتدرج نحو الغاية القصوى حتى دون بلوغها". أنظر المرجع السابق نفسه، هامش ص84.

4- أبو بكر زكريا الرَّازي، رسائل فلسفية، (كتاب الطب الروحاني) ص18.

وبالمقدار، عينه، بلغ الإنسان من السيطرة على أهوائه وطباعه الحيوانية مبلغاً رفعه إلى مقام الفيلسوف/الحكيم: "وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنسان فلا يكاد يكلمه إلا الرجل الفيلسوف الفاضل"<sup>1</sup>، وهي فضيلة روية العقل وحكمته التي أهلتها أرفع مقاماً من الحيوان: "فإن أول فضل الناس على الهائم هو هذا، أعني ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية (...). كما تجد الإنسان يقهر طباعه عليه لمعانٍ عقليةٍ تدعوه إلى ذلك"<sup>2</sup>.

وإن جوهر استفاقة الإنسان، هذه، تكمن في وعيه بأن إنشاء العقل للنظرية يمكن أن ينتهي إلى إنشاء لواقع مُغاير أفضل مما هو عليه؛ ونقصه بذلك إنتاج الصناعة، والتي ساعدت، بلا شك، في تحسين حياة الناس وتيسير معاشهم، وتوسيع فضاء علائقهم، وتقريب المسافات بينهم، والنأي عن الحدود الجغرافية كأحد موانع التلاقي وعوائق التواصل؛ ذلك أن المنجز الصناعي حوّل تلك الحدود مجرد أشكال وهمية. وليس أدل على ذلك من تطويع النظر العقلي إلى صناعة السفن التي لم تُقرب البلاد القصية البعيدة، فقط، بل أحكمت تواصل الناس والشعوب فتعارفوا بتقاربهم ذاك واستكشفوا عوالم جديدة؛ وامتد التعارف إلى التعاون فتبادلوا البضائع والمنتجات، في ما بينهم، حتى صارت الحاجات الممتنعة، أمس، متحققة بالفعل، فحسُن المعيش المادي وتقدمت نظم التفكير بتبادل أهل النظر، من علماء وحكماء، لتجارب العقل بفضل ذلك التواصل الذي يسرته "سفن البحر"؛ وتلك هي عين الدلالة من قول الرازي: "فإننا بالعقل أدر كنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه"<sup>3</sup>.

ويبدو أن الرازي يُنجز شيئاً من الفريدة والطرافة، في أن، وهو يستفيق في هذه الفترة من الزمان، وأقصد القرن التاسع والعاشر للميلاد، على أهمية الصناعة وضرورتها في حياة الناس لأجل تعاضدهم في ما بينهم. إنّه الضجيج الفكري الذي يُعيدُه جان جاك روسو، على نحو يبدو خلواً من كل غربة عما خطّه الرازي في كتابه الطب الروحاني؛ سواء من زاوية تصريف المفاهيم أو توجيه الأفكار إلى عين مقاصدها. إذ يرد عن روسو قوله: "... ومن ثمّ كان اختراع الصناعات الأخرى أمراً ضرورياً لإكراه الجنس البشري على تعاطي فنّ الزراعة. ومنذ دعت الضرورة إلى وجود أناسٍ لصهر الحديد وطرقه، وجب وجود آخرين لتوفير الغذاء لهم"<sup>4</sup>.

وإذا كانت "المنافع العاجلة والأجلة" هي ما تقود الفعل البشري داخل التجربة في نظر الرازي، فإنّ "المصلحة المشتركة" هي ما تُحكم وصال تلك العلاقة في تقدير فيلسوف الأنوار: "وإذ علّمت التجربة الإنسان أنّ طيب العيش هو الدافع الوحيد للأفعال البشرية، صار قادراً على التمييز بين مناسبات نادرة، وفيه تُملي عليه المصلحة المشتركة أن يعتمد على معونة أشباهه"<sup>5</sup>. غير أنّ روسو يتفطن، وعلى نحو مُبكر، أنّ عقد القران بين مفهومي المصلحة والفائدة لا يخلو من ضرورة، وهي، ذاتها، الضرورة التي انتبه إليها الرازي في

1- المصدر نفسه، ص 21.

2- المصدر نفسه، ص 20.

3- المصدر نفسه، ص 18.

4- جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ص 129.

5- المرجع نفسه، ص 120.

وصله الوثائق بين مفهومي المنفعة والفائدة؛ فلكانَّ النَّاسَ يُنْجِزُونَ فِي الْوَاقِعِ مَفَاهِيمَهُمْ عَلَى غَيْرِ دِرَايَةٍ مِنْهُمْ: "وهكذا استطاع البشر أن يكتسبوا، من دون درايةٍ منهم، ما يُشْبِهُ الْفِكْرَةَ الْمُطْلَقَةَ عَنْ التَّعْهِدَاتِ الْمُتَبَادَلَةِ وَعَنِ الْفَائِدَةِ الَّتِي تَنْجُمُ جِزَاءَ الْقِيَامِ بِهَا قِيَاماً لَا يَكُونُ إِلَّا بِقَدْرِ مَا تَتَطَلَّبُ الْمَصْلَحَةُ الْحَاضِرَةُ وَالْمَحْسُوسَةُ لَا غَيْرَ"<sup>1</sup>.

ومثلما يَسَّرَ الْعَقْلُ الْحَاجَاتِ الْمَادِيَّةَ مَكَّنَتْ حِكْمَةَ النَّظَرِ مِنْ حِمَايَةِ الْجَسَدِ مِمَّا قَدْ يُصِيبُهُ مِنْ عِلَلٍ وَأَدْوَاءٍ أَوْ تَوْفِيرِ سَبُلِ الْعِلَاجِ وَقَدْ نَالَ مِنْهُ الدَّاءُ. وَمَا سُمِّيَتْ هَذِهِ الْوَقَايَةُ وَالْمُعَالَجَةُ لِلْأَجْسَامِ "صِنَاعَةَ الطَّبِّ" إِلَّا لَمَّا كَانَ مِنْ وَشِيحِ الْعِلَاقَةِ بَيْنِ حَدِّي النَّظَرِ وَالْعَمَلِ؛ ذَلِكَ أَنَّ الطَّبَّ عِلْمٌ نَظْرِيٌّ يَهْتَمُّ بِالْفَهْمِ الدَّقِيقِ لِأَجْزَاءِ الْبَدَنِ وَتَمْيِيزِ عِنَاوَاتِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَاعِلَةِ فِي مَا بَيْنَهَا. وَبِنَفْسِ الْقَدْرِ يُشَكِّلُ الطَّبِّ "الْعِلْمَ الْعَمَلِيَّ" الَّذِي تُبِيحُ لَهُ الْحِكْمَةُ النَّظْرِيَّةُ فَحِصَّ الْجِسْمَ، وَكَشَفَ مَوْطِنَ إِصَابَتِهِ بِالْعَلَّةِ، وَتَعَيَّنَ عَلَيْهَا، ثُمَّ تَمَكَّنَ الْجِسْمَ مِنْ وَسَائِلِ اخْتِرَاقِهَا بِوَضْعِ مَا هُوَ مُنَاسِبٌ مِنَ الْعِلَاجِ؛ فَيَقُولُ "وَبِهِ (يَقْصِدُ وَبِالْعَقْلِ) نَلْنَا الطَّبَّ الَّذِي فِيهِ الْكَثِيرُ مِنَ مَصَالِحِ أَجْسَادِنَا"<sup>2</sup>.

وَيُعَمِّمُ الرَّازِيُّ مَنَافِعَ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ فَيَقْرَأُ أَنَا نَلْنَا بِهَذَا الْعَقْلِ: "سَائِرُ الصِّنَاعَاتِ الْعَائِدَةُ عَلَيْنَا النَّافِعَةُ لَنَا، وَبِهِ أَدْرَكْنَا الْأُمُورَ الْغَامِضَةَ الْبَعِيدَةَ مِمَّا الْخَفِيَّةُ الْمَسْتَوْرَةُ عَنَّا، وَبِهِ عَرَفْنَا شَكْلَ الْأَرْضِ وَالْفَلَكَ وَعَظْمَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَسَائِرِ الْكَوَاكِبِ وَأَبْعَادَهَا وَحَرَكَاتِهَا"<sup>3</sup>. وَمَنَافِعُ الْعَقْلِ النَّظْرِيِّ، عَمَلِيًّا، لَيْسَتْ مَادِيَّةً، فَحَقٌّ، بَلْ مِيتَافِيزِيَّةً، أَيْضًا، فَالْعَاقِلُ لَا يَكْتَفِي بِالتَّسْلِيمِ بِالْإِلَهِ، خَالِقًا، وَإِنَّمَا يُوجِّهُ النَّظَرَ فَاحِصًا شَأْنَ هَذَا الْخَالِقِ، مُتَعَرِّفًا إِلَيْهِ بِمَقْدَارِ مَا لِهَذَا الْعَقْلِ مِنْ نَصِيبِ التَّعَرُّفِ؛ وَلَمْ يَعْتَبِرْ أَنَّهُ بِهَذَا الْمَسْعَى يُرْسِي شَكْلًا مِنْ أَشْكَالِ الْكُفْرِ بِالْأَلْهَةِ، كَمَا اعْتَقَدَ الْكَثِيرُونَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ، وَإِنَّمَا وَجَدَ فِي "الْعَقْلِ-الْعَطِيَّةِ" مَا بِهِ يَسْتَحِيلُ مَعْطَاءً، عَلَى نَحْوِ مَا يَكُونُ الْكَشْفُ وَمَا يَكُونُ الْاسْتِكْشَافُ وَمَا يَكُونُ الْإِبْتِكَارُ وَالْإِبْدَاعُ؛ فَهُوَ مَا لَا يَكْفُفُ عَنِ الْفَضُولِ وَمُعَانَدَةِ كُلِّ أَشْكَالِ الْمَوَانِعِ، وَلَا يَكْفُفُ عَنِ اخْتِرَاقِ الْحَرَجِ: فِي شَجَاعَةِ إِرَادَةٍ، وَفِي وَقَاحَةِ رَغْبَةٍ، وَفِي فَضُولِ فَكْرٍ حَرِيصٍ. فَبِهَذَا الْعَقْلِ: "وَصَلْنَا إِلَى مَعْرِفَةِ الْبَارِئِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ مَا اسْتَدْرَكْنَا وَأَنْفَعُ مَا أَصْبْنَا"<sup>4</sup> وَفِي حَالِ الْوُجُودِ وَمَا بَعْدَهُ تَكُونُ لِلْإِنْسَانِ بِمَلَكَةِ الْحِكْمَةِ الْفَاعِلَةِ: "الشَّيْءُ الَّذِي لَوْلَاهُ كَانَتْ حَالَتُنَا حَالَةَ الْيَهَائِمِ وَالْأَطْفَالِ وَالْمَجَانِينِ"<sup>5</sup>.

وَإِنَّ مَا يُعْلَنُ عَنْهُ نِظَامُ الْخُطَابِ تَصْرِيْفُ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ لِلْمَعَانِي الْمُخْتَلِةِ، لَفْظِيًّا، تَصْرِيْفًا حَكِيمًا، إِذْ يَحْتَكِمُ إِلَى هَنْدَسَةٍ مَفْهُومِيَّةٍ مُثْبِتَةٍ: فَلِكَاَنَّ مَفْهُومَ "الْعَقْلِ" يَكْفُفُ أَنْ يَكُونَ ذَا قِيَمَةٍ مَا لَمْ يُوصَلْ بِمَفْهُومِ "الْمَنْفَعَةِ"، الَّذِي يَكْتَسِبُ، بِدَوْرِهِ، جِدَارَتَهُ وَجِدْوَاهُ مِنْ خِلَالِ إِحْكَامِ وَثَاقِهِ بِمَعْرِفِ "الصِّنَاعَةِ". وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي يُؤَلِّدُ تَصَوُّرًا فِلْسَافِيًّا، لِأَفْتًا فِي مَضْمُونِهِ تَقْدِيرَ صَوْرَتَيْنِ لِلْعَقْلِ، الْأُولَى نَظْرِيَّةً وَالثَّانِيَّةَ عَمَلِيَّةً؛ غَيْرَ أَنَّ هَذَا

1- المرجع نفسه، ص 120-121.

2- الرازي، رسائل فلسفية، (كتاب الطب الروحاني)، ص 18.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العقل العمليّ محكوم في إمكانه بالعقل النظريّ، رسماً وتشريعاً وإضفاءً وجاهةً. وما ينهض دليلاً، على ذلك، أنّ حدّ الصنّاعة لا يقف عند وسائل التنقلّ وصناعة الطب، فحسب، بل امتدّ إلى مختلف الصناعات النّافعة للإنسان، فرداً أو جماعةً، فبالعقل "نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النّافعة لنا"<sup>1</sup>.

إنّ وَحدة العقل النظريّ والعقل العمليّ، هذه، هي ما بقينا ننتظر فيلسوف التّقد إيمانويل كانط، (Emmanuel Kant / 1724-1804)، حتى تستحيل تقريراً فلسفيّاً يُسنّ نسقيّاً، على نحو قانونٍ نظريّ صالح لكلّ الأزمنة، بل هو الجمّاع لها؛ ففي مُستهلّ كتابه نقد العقل الخالص يقول: "وهكذا، داخل الزمن، لا معرفة تسبق التجربة فينا، وكلّ معارفنا تبدأ معها، ولكن إذا كانت كلّ معرفة تبدأ مع التجربة، فهذا لا يُثبت أنّها كلّها مُتأتية من التجربة"<sup>2</sup>. ويُغادرُ كانط، في تقدير ألكسيس فيلوننكو (Alexis Philonenko / 1932-2018)، وهو أهمّ قراء كانط المعاصرين على الإطلاق، حيّز التلميح، في شأن تلك الصلة بين العقل والتجربة وبين الفهم والحسّ، فيُصرّحُ بلسانه ما قرّره، أيضاً، في نقد العقل الخالص: "مما لا شكّ فيه، فإنّ القوانين الخبريّة، كما هي، لم يُعدّ بإمكانها اشتقاق أصلها من الفهم الخالص، مثلما أنّ التنوّع اللّامحدود للظواهر لا يُمكن أن يُفهم، كفايةً، بواسطة الصورة الخالصة للحدس الحسّي"<sup>3</sup>.

وعلى أهميّة التقنين النسقيّ الكانطيّ، فإنّ توجّه أبي بكر الرّازي الحريص على تأكيد الصلة الوثيقة للعقل بالحياة، وللتصوّر النظريّ بالوجود العمليّ للإنسان ليس، فقط، مُجرّد تأكيد على أهميّة التجربة العمليّة على النظر المجرّد، أو على العقل التأمليّ، وإنّما هو تقرير، سابق في الزمن، يَنصّ على أنّ توجّه الفيلسوف إلى الشأن العمليّ عقيدة على غاية من الأهمية، لا لحفظ البقاء، فحسب، وإنّما لتجديد البقاء وتهذيبه، وفق ما تعزم إليه إرادة الإنسان. وبالفعل تتشكّل هذه العقيدة في رؤية فلسفيّة مُكتملة، ظهرت تحت اسم "البراغماتية" (Le Pragmatisme)، في نهاية القرن التاسع عشر، وهو ما وضعناه مع الرّازي تحت مسعى "وَحدة سياسة النظر والعمل"، وهو يحدّثنا عن منافع العقل الصنّاعي في مجالات الحياة المتنوّعة، إنّه ذاته ما يُشكّل التعريف الدقيق "للبراغماتية" لوليام جيمس، (William James / 1842-1910): "تأخذنا البراغماتيّة، كمعيارٍ للحقيقة المحتملة، أفضل ما يحقق مكتب ما لإرشادنا في الحياة، ممّا يُضيف إلى جميع أجزاء وجودنا، ويتكيّف مع جميع متطلّبات التجربة، دون التضحية بأيّ شيء... وفي الواقع، أيّ نوع آخر من الحقيقة يمكن أن يكون للبراغماتيّة، خارج نطاق فكرة مع واقعٍ ملموسٍ، مع الحياة!"<sup>4</sup>؛ غير

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Trad. Jules Barni, Préface de Luc Ferry, (Paris, Flammarion, 1987), P57.

3- Voir, Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant, La philosophie critique*, T1, (Paris, Vrin, 1969), P157.

4- William James, *Le Pragmatisme*, Trad. E. Le Brun, Introduction de H. Bergson, (Paris, Flammarion, 1968), P. 70.

أن عقيدة المنفعة، هذه، مضت، مع الرازي، إلى أقصاها، إذ أن تحصيل الحاجة والفائدة لم تمنعه عن طلب سواها، علماً تُضفي على النفس بهجتها.

### 1-3- بهجة التعرف على المحجوب:

إنّ العقل لا يكتفي بتوجيه النظر إلى حيث ممكنات الفعل وتحصيل منافعه المادية، من حيث هي ضرورات حتمية، فيتّجه إلى استكشاف ما وجب ألا يبقى مجهولاً. ذلك أن للعقل حاجياته ومباهج استشرافه، حتى وإن حلت في محلّ ثان، بعد أن تتمّ للجسد والمعيش ضروراته. ولم يتمّ للبشر تحقيقهم لمنافعهم العاجلة من حاجات تحفظ بقاءهم وتحفظ استمرارهم موجودين، فقط، بل تيسّر لهم، أيضاً، إدراك ما بدا أجلاً، على نحو ما مكّهم علم الفلك من استطلاع مختلف الكواكب وتبيّن خصائص كلّ منها، وقد كانت لزمن، غير بعيد، من الأشياء العَصِيّة على الإدراك ومحفوفة بالغموض على نحو ما يكون المجهول خفياً. غير أنّ سلطة العقل حوّلت العَصِيّ سهلاً، والقصيّ قريباً، والمجهول معلوماً؛ فبعين تلك السلطة "عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها"<sup>1</sup>.

ولا يُشكّل الرازي بنية خطابه على صورةٍ نمطيّةٍ واحدةٍ، لأنّه لا يكتفي بتصريف المفاهيم المختلفة، على نحو أشكال هندسيّة تُساعد على ضحّ المعاني الملائمة ومراكمتها، بضرٍ من الإيجاز البليغ، بل يمضي إلى تدبير بعض المفاهيم تدبيراً مُتعدداً، إذ لا يبدو صاحب الخطاب دوغمائياً مؤمناً بالدلالات النهائية لتصوّراته ومَعْرِفاته<sup>2</sup>، من ذلك أنّ مفهوم "المنفعة"، الذي فعّله الرازي بين حدّي العقل ومعرّف الصناعة، لم يمكث به ضمن البعد المادّي، باعتباره أولويّة حيويّة في معيش البشر، وإنّما يوجه مفهومه إلى حيث الصورة المتأمله قصد الاستمتاع بها، فيرتقي التصوّر للمنفعة من الحيز المادّي إلى فضاء البهجة الفكرية أي التأمل المرح، حيث يُسرّّ الذهن وتتملكه سعادة اكتشاف المجهول ليس في إطار ما له علاقة بالفلك والكواكب، فحسب، وإنّما بإدراكه للخالق "البارئ عزّ وجلّ"<sup>3</sup>.

إنّ مضمون الخطاب يقطع مع الفهم المتداول لعلاقة المخلوق بخالقه ولصلة العقل البشري بالعقل الإلهي، وقد أصبح متاحاً للعقل المخلوق، بما هو "من نعم الله وعظيم فضله"<sup>4</sup>، أن يدرك الله ويكشف الحجاب عن خصائصه المميّزة له. وبهذا لم يبق العقل مُنغلقاً على شأنه الإنساني لأنّه تجاوزه إلى استكشاف

1- الرازي، رسائل فلسفيّة، (كتاب الطب الروحاني)، ص 18.

2- نستعمل عبارة "مَعْرِف" كمفرد "المَعْرِفات" رفعا للالتباس بين عبارتين متقاربتين وهما (Concept) و (Notion)، ونستعير هذه العبارة "مَعْرِف" من محمد محجوب في قوله: "مَعْرِف" نقترحها لأداء العبارة الإنجليزيّة (والفرنسية والألمانية) (Notion) وهي من الألفاظ التي استعملها حازم القرطاجني، في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، كمستوى من مستويات القول والتعريف... ولاسيما بالنظر إلى الأصل اللاتيني (noscere) للكلمة، وهو أصل يربطها بمعنى المعرفة. انظر، دايفد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة، د. محمد محجوب، (بيروت - لبنان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 110.

3- أبو بكر الرازي، رسائل فلسفيّة، (كتاب الطب الروحاني)، ص 18.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



العالم الميتافيزيقي الخارق، واستحال العقل كفايةً مقدريةً على مُحاجّة المتكبرين للوجود الإلهي، فضلاً عن كونه سلطة حجة تُثبت ذلك الوجود وتدلّ عليه وتُفنع به، على نحو أبلغ ممّا تُجسّده الحجج الدينيّة النقلية الصرفة. وينأى الرّازي عن التلميح، مُصرّحاً بأنّ المنفعة الموصولة بالجانب الميتافيزيقي أعظم من المنافع الماديّة، التي يُضفيها العقل على صاحبه، بما يتحقّق، فعلياً، من حاجات. فمفهوم المنفعة يحتلّ حيزاً واقعياً، ولكنّه يحتمل بُعداً إيتيقياً، أيضاً؛ فلا تحتكر النجاعة الماديّة بُعد المعنى في حدّ المنفعة بل استحال المعنى، عينه، خصوصيّة تُجسّد صورة من صُور نظريّة القيم. وذلك هو المقصود من الاستعمال المزدوج للمفهوم، فهو ما يكشف عن الحاجة بقدر ما يستجلي متعة الاستكشاف للغامض أو للمحجوب أو للمجهول.

غير أنّ تحوّل بنية الخطاب إلى توسّل صيغ التفضيل والمبالغة، "أعظم" و"أنفع"، يخلّص بنا إلى المعنى التمايزي الذي يُميّز، تفاضلياً، بين المنفعة الماديّة والمنفعة الذهنيّة: "وبه (العقل) وصلنا إلى معرفة البارئ عزّ وجلّ الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا"<sup>1</sup>. وما هذا الاستعمال للصيغ التفاضليّة في الخطاب مُجرّد تمييز بين الواقعيّ والميتافيزيقيّ، بل يهدف إلى غاية أهمّ، ومضمونها السموّ بالكائن البشري عمّا يستبدّ بالهائم من سطوة الغريزة، والرفع بالسلوك الإنسانيّ عن عفوية الأطفال وفوضى أفعالهم، والنأي بالعقل بعيداً عن الاضطراب النفسيّ للمجانين<sup>2</sup>. إنّه السموّ إلى إيتيقا المعنى.

## 2- سبيل العقل إلى إيتيقا المعنى:

وإنّ رفعة المنزلة هذه التي للعقل تقتضي حفظ مقامه وتحصينه من أن ينزل دونها، فلا يعلو شيء آخر فوق علوه ويظلّ، دائماً، مقياس الإنسان ومعياره الأساس، لا لإصدار الأحكام، فقط، وإنّما لتقدير الأمور حقّ قدرها ووضع المقادير المناسبة، تعبيراً للصواب والحقّ والخير والجمال. فلا تكون السيادة في العالم الإنسانيّ لغير العقل، والذي لا يكون تحصينه ممكناً ما لم يتمّ النأي به عن الأهواء ونوازع الرّغبة، وهي عوائق تُحيل صفاء الذهن إلى شوائب، ونظام الفكر إلى فوضى، وسلامة التفكير إلى هجين. لذلك وجب حماية العقل "فلا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومُكدره، والحائد به عن سننه، ومحجّته، وقصده، واستقامته، والمانع من أن يُصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره"<sup>3</sup>.

ويُلبس الرّازي العقل لبوس الإنسان، الذي يمكن أن يزوغ عن سبيل الرّشاد فتأخذه الأهواء أخذاً، فلا تكون له سلطة على نفسه، ويحيد عن السبيل الذي أهّل إليه إنساناً، ولذلك يجدر تهذيب العقل على نحو ما يُقوم سلوك الفتى المُنحرف، بل يُجبرّ العقل على أن يعود مقياساً ومعياراً للأشياء، جميعاً، ويعود إلى طبيعته، التي خُلق وُبعت لأجلها، مثلما يُجبر الشخص، الذي حاد عن قويم السلوك، على الأوبة إلى الوضع الأسلم: "ونروضه (العقل) ونذله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه"<sup>4</sup>. وبسبب ذلك، لم يبق

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص 18-19.

4- المصدر نفسه، ص 19.

الرّهان وقفاً على تحصين العقل، بل العمل الجادّ على إخضاعه، باستمرار، إلى المراقبة حتى إذا ما أصابته آفة وكدر تمّ توجيهه إلى ما يجب أن يكون من صفاء التأمل، ودقة التمحيص، وسلامة النظر، وصواب الحقّ، وهو ما ينبئ به التصريح: "فإنّا إذا فعلنا ذلك صفاً لنا غاية صفائه وأضياءً لنا غاية إضاءته"<sup>1</sup>.

وإنّ هذه الثقة بالعقل، لا تحتكم إلى قدرته على التفكير والتأمل، فقط، بل تبلغ مع الرّازي حدّ السعي إلى وضع شروط لمراقبته وتوجيهه وتحصينه من الأهواء، بل تتجاوزه إلى مستطاع العقل في استشراف أحداث المستقبل، نظراً لما له من كفاية "التمثيل والقياس"<sup>2</sup>. لذلك لم يعد كافٍ السعي للمحافظة على فعاليته النّاجعة، مثلما أسلفنا، إذ أصبح، فضلاً عن ذلك، مُتاحاً للإنسان مُراعاة الحيطة والحذر، لتجنّب ما قد يكون من الأفعال ضاراً والتعجيل بالمفيد والنافع بدلا عنها. وتتراكم صُورُ العقل، لدى أبي بكر الرّازي، فمن فضاء "التأمل" إلى موضع "النّجاعة" إلى حيّز "التعقل"، وما يحتمله المفهوم من دلالة الحيطة والحذر، التي لا يُخفيها هذا التصريح: "أقول: إنّه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقليّ كثيراً ما نتصوّر عواقب الأمور وأواخرها، فنجدها وندركها كأنّ قد كانت ومضت، فنتنكبّ الضارّة ونُسارع إلى النّافعة"<sup>3</sup>.

وضمن صُورُ العقل المختلفة، تلك، يحرص صاحب الرّسائل على الإفادة العمليّة، تأكيداً على الوصلِ الواثق في ما بين العقل والحياة، إذ لا قيمة لحياةٍ بشريّةٍ غريبةٍ عن عقول ساكنيها، ولا جدارةٍ لعقليّ إنسانيّ لا يُضفي على الحياة معناها، وعلى حامله حسناً وسلاماً، بل وتمكّناً من مقامه الأرضيّ: "وهذا يكون أكثر حُسن عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة"<sup>4</sup>. فيستمرّ الإنسان في الحاضر ويستشرف الآتي، استقبال الحريص حتى يظلّ صاحب السيادة على ذاته والوجود.

غير أنّ هذه السيادة محمومة بكثيرٍ من المشقّة، وصروفٍ من الشقاء أثناء الفعل وعند منتهاه. إذ لا يكاد الفاعل يأنس تلذذه واستمتاعه بما ينتهي إليه من تحصيل، حتى يؤوب إلى الحال المعتاد وإلى ما كان مألوفاً، وقد قلّ التذاده؛ ذلك أنّ لذّة الاستمتاع بالشيء سرعان ما تستحيل عدماً، فلا يكون للإحساس بها أكثر من حظ المؤقت. إنّها من الأحاسيس المعادية للدوام بالنسبة إلى كائن بشريّ، لا تتوقف حاجته ولا ينقطع طلبه للحاجات ما بقي كائناً حيّاً؛ وعوداً على بدءٍ، تتواتر الحاجة والاستزادة، ويعقبُ الألم اللذّة، من غير أن يستقرّ أحدهما دون الآخر، وقد مثّل الجهد الواصل والفاصل بينهما، في أن: "حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها، وذلك أنّها تصير عنده بمنزلة سائر الأحوال المعتادة المألوفة، فيقلّ التذاده بها وتشتدّ وتغلظُ المؤن عليه في استدامتها والتحقّظ بها"<sup>5</sup>.

إنّ هذا التعالق بين الألم واللذّة في فكر أبي بكر الرّازي، احتكاماً إلى استمراريّة الجهد والفعل، يُحيل السلطة الغائيّة وسطوتها على الهامش؛ لتُصبح فعاليّة العقل هي القيمة التي تحظى بالمنزلة فوق كلّ غاية.

1- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر نفسه، ص 85.

3- المصدر نفسه، ص 85-86.

4- المصدر نفسه، ص 86.

5- المصدر نفسه، ص 87.

وهو الأمر الذي اقتضى الاستعاضة عن المثلث الهندسي لمفاهيم "العقل" و "الصنعة" و "المنفعة"، سالف الذكر، بهندسة تقصي الغاية، فترفع من شأن القيمة والمعنى بدلا عنها، وذلك بإحكام مثلث التفاعل بين مفهومَي "الألم" و "اللذة"، بوفاقٍ يُجسده مَعْرِفُ "الجهد".

ذلك أنّ انتقال الإنسان من حال أَلْفِها ورَبِّي ونَشَأَ عليها إلى حال أفضل وأجلّ، لا يكون ممكنا إلا بالحرص على إجهاد النفس، وحثّها على الشقاء في سبيل الخلاص من المألوف، وما اعتاد عليه الشخص من طاعة أمریه، فضلا عن خضوعه لأهوائه. فإذا بالمسعى نشداناً للارتقاء نحو الأسمى مشروطة بخوض صراع مرگب، قوامه الفعل المقاوم لأهواء النفس والمواجه لكلّ ضروب الخضوع للسكون ونكران الحركة: "فالتنقل من الحالة التي لم نزل عليها، المألوفة المعتادة لنا، إلى ما هو أجلّ منها، لا يكون إلاّ بالحمل على النفس وإجهادها في الطلب"<sup>1</sup>، ودلالة الإجهاد لا تكون إلاّ بالإقبال على الألم سبيلا للتعافي من الثبات، وحرصاً على ما للفعل الواعي من قيمةٍ ورفعةٍ المنزلة لأجل تحصيل الحال الأجلّ: "وذلك أنّه لا ينال هذه الرتبة إلاّ بالكّد والجهد الشديد، وحمل النفس على الهول والخطر... ولن يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعافاً ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال"<sup>2</sup>.

إنّ الاستمتاع باللذة موصول ببلوغ المأرب، وتحصين تلك الغاية والرغبة في الاستزادة يقتضي إمضاء تعاقبٍ مُتجددٍ، مع الجهد والشقاء والألم؛ والويل لمن لم يعد له ما يرغب فيه، يقول جان جاك روسو: فلَمّا "يتجرأ هذا القلب على الرغبة، مرّة أخرى، ولمّا لم يعد له ما يرغب فيه، يُعاقبني على تخيُّلاته، ويجعلني أشعر بالقلق من السعادة"<sup>3</sup>؛ فلكنّ تحصيل السعادة استحالة عائقاً أمام رغبات البشر وأفعالهم، وهو هاجس الرّازي بالفعل، ذلك أنّ التفاعل، عنده، بين الحاجة وطلب الاستزادة، والمواءمة بين التحصيل والرغبة في الأفضل، والمصاهرة بين اللذة وتجديد التعاقد مع الألم، تَقْضي، جميعها، بأنّ السكون ليس شأنًا إنسانياً، وأنّ الثبات ليس ميزة له، وأنّ الاكتفاء حالة غير جديرة ببني البشر. فمتى كانت المتعة مسكونة بالألم، ومتى كان الشقاء مطلب المتلذذ، ظلّت الحركة تعبيراً عن شوق طبيعي لا يسكُن.

فهل تكون سعادة الإنسان رهينة هذا الاستمتاع بالمعاناة؟ وبالفعل فهذا أبو بكر الرّازي يُنبؤنا بما تمّ للبشر من سعادةٍ، واستحالات فضيلة التعرّف على خصائص الألوهية إلى فضيلة اعترافٍ بالفضل؛ إذ أنعم الخالق على الخليقة فضيلة العقل فضلا عن فضائل تدبيره: "وكنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به"<sup>4</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 86.

2- المصدر نفسه، ص 87.

3- Jean Jacques Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, (Paris, Flammarion, 2018), P. 73.

4- الرّازي، رسائل فلسفيّة، (كتاب الطبّ الرّوحاني)، ص 19.

## 3- على سبيل الخاتمة:

تخلّص بنا مُتابعة حركة أفكار أبي بكر الرّازي إلى ضروبٍ من الاستراتيجية القصديّة. فلا يعزل الفيلسوف مقاصد الخلق الإلهي، للعقل، عن مرامي الإنسان لتوسّله أفكاره نزوعاً إلى الاستقلال في تدبير شأنه البشري بذاته. وإنّ ما يشي بهذه الاستراتيجية: كفاية مقدرة الرّازي على تصريف نظام الخطاب وتنويعه، وفق مُقتضيات تطوّر مضمونه. فعلى نحو ما يبدأ العقل بالفهم، فيميّز الكائن ذاته عمّا سواه، ينزّع إلى كشف مردوديّة ذاك العقل، عينه، في فضاء الفعل والتجربة.

وفضلاً عن ذلك، تمضي حركة الأفكار تصاعدياً فتتطوّر هندسة الفيلسوف لمفاهيمه، على نحو متنوّع؛ فلئن أرسى الثلاثي: "العقل" و"الصنعة" و"المنفعة" وُحدّة النظر والعمل، تحوّل الرّازي من حدّ "المنفعة" الماديّة إلى "بهجة المنفعة"، مُتوسّلاً، في ذلك، وصلاً آخر يُؤلّف مَعرف "الجهد" إلى مفهومي "اللذة" و"الألم"، فيخلّص صاحب الرّسائل الفلسفيّة إلى أنّ ما يميّز الإنسان هو ما يؤسّس إتيقاه. وعلى هذا النحو، يُزيح العقل الفلسفيّ حجاب نور العقل، ليؤسّس سبيلاً لروح تنويريّة، أرسى معالمها، نسقيّاً، فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر للميلاد، وإنّ كان المُنجز الغربيّ للأنوار ولواحقها هو مُراكمة لتاريخهم وتاريخنا. وها أنّ الرّازي يحلّ شاهداً بأنّ الأنوار لا تاريخ حصريّ لها، إلّا على سبيل ما رغبت الكبرياء الغربيّة، ادّعاءً؛ ولكنّ نور الأنوار لم يخفت بريقه بعد روسو وكانط، على امتداد الفلسفات اللاحقة؛ في الوقت الذي انتهت، عندنا، خافتة أو هو، بالفعل، النور الذي أحكمنا وضع حجابيه.

ألم يحن، بعدُ، ميعاد فتح أقفال عقولنا إزاء موروثنا الفلسفيّ والفكريّ عامّة؟

لقد آن أوان مراكمة النحن، اليوم، ولا ريب.

## المصدر والمراجع:

### المصدر:

1- الرّازي (أبو بكر زكريّا)، رسائل فلسفيّة، جمع وتصحيح بول كراوس، سورّيّة، بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

### المراجع العربيّة:

2- روسو (جان جاك)، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، 2009.

3- هيوم (دافيد)، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، بيروت، المنظمة العربيّة للترجمة، 2008.

### المراجع الاجنبية:

- 1- James (William), *Le Pragmatisme*, Trad. E le Brun, Paris, Flammarion, 1968.
- 2- Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Trad. Jules Barni, Paris, Flammarion, 1987.
- 3- Lock (John), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Trad. Coste, Paris, Vrin, 1972.
- 4- Philonenko (Alexis), *L'œuvre de Kant-La philosophie critique*, T1, Paris, Vrin, 1969.
- 5- Rousseau (Jean jacques), *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Paris, Flammarion, 2018.

**سؤال المنهج حوار متجدد بين العلم والفلسفة:**

**الفترة الحديثة نموذجا**

**The question of the method is a renewed dialogue  
between science and philosophy**

**The modern period as an example**

**د. خالد الخطاط**

**أستاذ التعليم العالي مساعد  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
مكناس - المغرب**

[abdesslem.elhamdi@yahoo.fr](mailto:abdesslem.elhamdi@yahoo.fr)



## سؤال المنهج حوار متجدد بين العلم والفلسفة: الفترة الحديثة نموذجا

د. خالد الخطاط

### الملخص:

إنّ المعقولية كمبدأ عامّ يحكم مجال الفكر النظريّ، لا يمكن تلمّسها بشكل معزول في مضامين العلم أو الفلسفة، وإنّما بالبحث في تمظهراتها المتجسّدة في مكونات النسق بأكمله. وعليه فإنّ السؤال عنها هو سؤال عن السمات العامة لهذا النسق. من هذا المنطلق يحاول هذا المقال تبيان بعض مظاهر العلاقة الجدليّة بين العلم والفلسفة بعد الثورة الكوبرنيكيّة، ومآلات سيرورة الفكر الفلسفيّ في ظلّ الحوار الموسوم بالتأثير والتأثر بين العلم والفلسفة.

الكلمات المفتاحية: معقولية، ثورة علمية، براديفم، علاقة الجدلية، منهج.

### Abstract:

Intelligibility as a general principle that governs the field of theoretical thinking cannot be touched in isolation in the contents of science or philosophy, but rather by searching in its figurative manifestations in the components of the whole system. Therefore, the question about it is a question about the general characteristics of this system. From this point of view, this article attempts to show some aspects of the dialectical relationship between science and philosophy post the Copernican Revolution, and the culmination of the process of philosophical thought in the light of the dialogue marked by the influence and vulnerability between science and philosophy.

**Keywords:** Intelligibility, Scientific Revolution, Paradigm, Dialectical relationship, Method.

**1- مقدمة:**

يبقى التفكير الفلسفي مشروطاً بوجود الإنسان ولصيقاً به، سواء احتلّ موقع الفاعل بما هو ذات مفكّرة، أو موقع الموضوع بما هو غاية. فالفلسفة تبحث فيه من جهة أصله وطبيعته ووجوده ومصيره، ومختلف العلاقات التي تربطه بذاته وبالغير وبالمجتمع وبالعالم. فعلى هذا النحو تحدّدت مهمّة الفلسفة حرصاً على قيمة الإنسان.

ولمّا كان الوجود الإنسانيّ وجوداً تاريخيّاً، كانت الفلسفة مدعوّة لمراجعة محاولات النّظر والتأمّل في الإشكالات والقضايا والأطروحات التي يقدّمها الفلاسفة عبر مختلف لحظات الفكر التاريخيّة. وفي هذا المضمار نُظِرَ إليها، ومن خلال تاريخها، على أنّها قادرة على اقتراح إمكانات ورؤى جديدة، توسّع آفاق الفكر، وتحزّره من قيود التقليد والاجترار. ويَرَجُعُ ذلك إلى تبدّل السياقات الفكرية والمُسَوِّغَاتِ النَّظَرِيَّةِ التي تضيّط طابع المشروعيّة والاتّساق على كل المحاولات القائمة التي تبقى بدورها نسبيّة، تضمن صمودها بقدرتها على الاستجابة لما يُسْتَحَدَثُ من إشكالات. وهذا ما يفسّر حركة النقد والتجاوز التي يكشف عنها تاريخ الفلسفة. بهذا المعنى تقدّم الفلسفة نفسها، ومن خلال تاريخها، على أنّها حوار نقديّ متجدّد.

الواضح أن الفكر الإنسانيّ يتشكّل من سلسلة تطورات متّصلة الحلقات، تستتبع الواحدة منها الأخرى، بموجب منطق التّراكم: كل عصر جديد يرى أنّ سابقه لم يعد قادراً على تفسير الأشياء تفسيراً مقنعاً، الأمر الذي يَفْرُضُ إعادة التّظر في المبادئ والمنطلقات، وفحصها لاستبدالها بأخرى أكثر قدرة على نسج نسق نظري جديد يقدّم نفسه كمعقولة جديدة.

لا يعني هذا المعطى أن الجديد انبنى بشكل منعزل عن ماضٍ معرفيّ نظريّ، بل إنه يتضمنه وينطلق منه لإعادة صياغة تصورات للعالم والغير والذات. فمنه يستمد عناصره الأوليّة التي تنمو حتى يبلغ أشده، ويرسم ملامحه واستقلاليتته. وإذا كانت الفلسفة الحديثة تقدم نفسها بوصفها ثورة نظريّة على الفكر القديم والوسيط، فإنّها لم تظهر بموجب ما سلف بشكل فجائيّ، بل كانت حصيلة ظروف وأسباب وعوامل تآتت لها البروز والتأثير. إنّها سلبية سيرورة تطوّرات حصلت طوال الفترة الواقعة ما بين مطلع القرن الخامس عشر للميلاد والقرن السادس عشر، أي ما يصطلح عليه بعصر النهضة. وإذا وجدت المشكلات المطروحة حلّها في الدّات، فإن هذا الواقع الجديد بَشَرَ بتحوّل إبستيمي مهمّ، تمثّل في الانتقال من منظومة الموضوع إلى منظومة الدّات. وهكذا فما كان يُشَكَّلُ مرجعاً للدّات في المنظور الكوسمولوجي القديم، صار مرجعاً لفهم الطبيعة وظواهرها، وتُوِّج ذلك التحوّل بالمرور من منظومة الوجود إلى منظومة المعرفة.

**2- الدّعايات النظرية للثورة الكوبرنيكية:**

شكّلت الطبيعة عند القدماء مرجعاً للحقيقة، ونموذجاً يُسْتَلْهَمُ في كل تنشئة خلقية سياسية. من هذا المنطلق نُظِرَ إلى الاجتماع البشريّ على أنه أمر طبيعيّ كفيلاً بأن تتحقّق فيه الفضيلة الخلقية وكمالات الإنسان، ما دامت الطبيعة قد وهبت لكل واحد جملةً من الاستعدادات التي تحدد مرتبته ووظيفته داخل الجماعة السياسية. هكذا شكّل الكوسموس مبدأً للنظريّة السياسية اليونانية التي منحت الأسبقية لكل



على الجزء، وساهمت في تعطيل تبلور شروط قيام نظرية سياسية قوامها الفرد بما هو منطلق الدولة وغايتها. وللوقوف على مختلف التحولات التي ساهمت في إنضاج البيئة النظرية لتشكل مفهوم الفرد، سنحاول تبين بعض الأسباب والعوامل الإبيستيمولوجية ذات الصلة بهذا التحول.

تشبّع المنظور الكوسمولوجي في العصور الوسطى بمعطيات دينية، أخصبته وألبسته لبوسا لاهوتياً محافظة على جوهره. فأهمّ التعديلات التي يمكن الوقوف عندها في هذه الحقبة، تلك التي تهّم تعويض فكرة الطبع التفاضلية بفكرة الإنسانية الواحدة خلقياً: فالنّاس جميعهم من آدم، وآدم من تراب، والله خلق البشر كلّهم من نفس واحدة ثم خلق لها زوجاً. فضلاً على أنّ الخطاب الدينيّ كان موجّهاً لكل واحد من حيث هو مستقلّ عن الآخرين في وجوده، فيمكن عدّه محركاً إبيستيمولوجياً لفكرة الفرد التي يكون بموجّها كلّ واحد مسؤولاً عن أفعاله. فالدين جاء لينفي كلّ انصباع للآخرين وللأساطير.

لقد أدرك كلّ واحد، بموجب خطاب إلهي سماوي، أنّه فرد حر ذو إرادة يحاسب على اختياراتها وأفعالها. لقد أخذ الفرد في التحرر من غايات الطبيعة التي فرضت عليه. إنّ الغايات التي كان يحويها الكوسموس، صارت ماثوثة في الخطاب الديني كأوامر ونوّاه على كل واحد التقيّد بها، كي ينجو من الوعيد ويظفر بمفازة. وأبقى هذا الوضع الإنسان محكوماً بحدود التبولوجيا وخطاباتها المهيمنة.

لعب المعطى السّماوي دور المحرّك الإبيستيمولوجي بإفرازه لإشكالات نظرية جديدة، من قبيل الفرد وخلق الإنسان والعالم. وبالرغم من ذلك، بقي التصور الكوسمولوجي صامداً في وجه الإحراجات الدينية، لأنّ الدين السّماوي لم يكن بمقدوره خلخلة هذا التصور في أسسه الميتافيزيقية والعلمية، ولأنّ القياس الأرسطيّ كان ملائماً للتعامل مع الكتب المقدّسة لاحتوائها حقائق كليتة صادقة بشكل مسبق، ولا تتطلّب سوى استنباط نتائج جزئية من خلال عملية القياس المنطقية. وهذه السّمة طبعت العصور الوسطى ووسمت مسار البحث عن الحقيقة وفقاً لقواعد القياس الأرسطي.

شكل عصر النهضة حقبة أساسية شاهدة على توجيه بوصلة الاهتمام نحو الشؤون الدنيوية ومعرفة القوانين الناظمة لها. قد يردّ هذا التّحول إلى الاهتمام بالأشياء المادية الجزئية التي تتخذها العلوم الطبيعية الاختبارية مواضيعاً للدراسة. ومهما يكن الأمر، فإنّ تطور العلوم الطبيعية لا يمكن رده إلى الرّصيد النظريّ اليونانيّ وحده<sup>1</sup> أو إلى الاهتمام بالبعد العمليّ الحياتي، وإنّما هو ثمرة التقاء بين النظرية والعمل. وهذا ما بصم عصر النهضة بتحول في طرق النظر وأسس التفكير، وجعله لحظة فارقة في تاريخ العلم. وإذا كان سؤال المنهج الذي أفرزته التّحولات الفكرية والإبيستيمولوجية، قد احتل صدارة النقاش الإبيستيمي بفعل الثورة الكوبرنيكية، فإنّ الغاية التّأوية في ذلك كامنّة في ضرورة تحرير البحث من المثال العلمي الاستنباطي الذي طبع الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى. فالانطلاق من مقدّمات للوصول إلى نتيجة ما، لا يعني أنّ هذه النتيجة تقدّم نفسها كمعرفة جديدة، ما دامت موجودة ضمناً في المقدّمات، وتمّ استنباطها وفقاً

1- شكلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة الواقعية التصورية الخاصة بالرياضيات مرجعية أساسية للعلوم. كما هو الأمر بالنسبة لنيكولا الكوزائي (1401م - 1464م) في أوائل عصر النهضة، ومن بعده كوبرنيكوس وكيلر.

لقواعد المنطق الصوري وقوانينه، دون الحاجة إلى الرجوع إلى عالم التجربة الحسية أو الواقع المرئي، للتأكد من صحتها. وإذا كان العلم في عصر النهضة يطلب معرفة جديدة كلّ الجدة، فإن القياس الأرسطي لم يخدم هذه الغاية، لأنه لا يفيد في معرفة حقائق جديدة، ولا يصلح لمعرفة العالم الخارجي.

هكذا لم يكن ممكناً في العصور الوسطى دراسة الطبيعة وظواهرها العلمية بشكل مستقل عن التأثيرات الدينية. هذا المطلب لم يتبلور شروطه النظرية إلا بفعل اختتام الثورة العلمية التي عرفها علم الفلك في القرن السادس عشر على يد نيكولاس كوبرنيكوس (1473م-1543م). لقد أفضى هذا الوضع العلمي إلى تغيير زوايا النظر في فهم الوجود الإنساني في مختلف أبعاده السياسية والفنية والثقافية... إلخ، كما يشهد على ذلك عصر النهضة.

أنشأ كوبرنيكوس نموذجاً فلكياً مركزه الشمس يتعارض مع النظام البطليمي الذي اتخذ من الأرض مركزاً له. واعتباراً للتماسك والتوافق بين المعطى الديني والتصور الكوسمولوجي الأرسطي، فإن نظرية كوبرنيكوس ولدت صراعاً حول معايير الحقيقة، استمر طوال حقبة الإصلاح الديني وعصر النهضة. ولم تُشكّل اختباراً للدعاءات الكنيسة والتصور الأرسطي البطليمي وحسب، بل أثارت ثورة في خبرة الحياة المباشرة. وهو الأمر الذي تُعزّزه دعوة كوبرنيكوس قراءه بأن يتخيلوا أنفسهم خارج المركز، وأن يلاحظوا العالم من منظور مختلف تماماً. وهي دعوة تحمل تصوراً جديداً كلّ الجدة للبشرية والعالم. إنها تخاطب الإنسان بوصفه ذاتاً تنظر في ذاتها وفي العالم من وجهة نظر مختلفة تماماً، وتطلق شرارة منظور تأملي انعكاسي، سيجد تأسيسه الميتافيزيقي والفلسفي عند ديكارت.

هكذا، لم تعد الأرض مركزاً في النظام الفلكي الجديد، وصارت كوكبا كباقي الكواكب. فبات الكون الجديد عالماً مفتوحاً مادته واحدة، لا يعترف بأي ترابعية أو أفضلية في الشرف. إنّه مجال لتصادم القوى وفق قوانين الميكانيكا. فلم يعد الكون ينطوي على نموذج يمكن الاقتداء به في تربية الإنسان وإدارة المجتمع. ولم تبق الطبيعة مرجعاً قيمياً وأخلاقياً وسياسياً وتربوياً.

إن استبدال التصور الكوسمولوجي بتصور ميكانيكي قائل بتصارع القوى، وضع الإنسان أمام صعوبة قبول مجتمع تكون فيه القوة أساساً للحق، ويكون فيه الإنسان مجرد حيوان يعيش تحت تهديد الطبيعة الخارجية وأفراد نوعه. لقد دعت الحاجة النظرية إلى البحث عن أساس صلب قادر أن يكون في اللحظة نفسها مرجعاً نظرياً وعملياً، لا يستلهم نمودجه من الطبيعة الخارجية.

لقد وظّف الفلاسفة الحلّ الذي قدمه كوبرنيكوس في حلّ مشكلات ميتافيزيقيّة متمخّضة عن حركيّة الفكر، وانسداد الأفق أمام البراديجم الكلاسيكي. تمت العودة إلى الذات والارتداد إليها، ولم يكن الاهتمام منصباً على موضوع الملاحظة فحسب. فالخلل الذي كان يُعتقد أنّه في الموضوع (الكواكب السيارة) مردّه الذات المتحركة، فحركة الشمس هي في الأصل حركة الملاحظ<sup>1</sup>. لقد وجدت المشكلات المطروحة حلّها في

1- إن صدور كتاب كوبرنيكوس في ثورة الأفلاك السماوية De Revolutionibus Orbium Celestium سنة 1543م، وهو تاريخ موت كوبرنيكوس نفسه، سيُشكّل ثورة حقيقيّة في تاريخ علم الفلك، ليس لأنّه جاء بنظرية جديدة تضاهي النظرية الأرسطية فقط،

الذات إذا. فإذا كانت الذات هي الملاحظ فلكيًّا، فإن دلالتها الفلسفية هي الذات المفكرة القادرة على بناء حقيقة موضوعات المعرفة.

أفضت الثورة الكوبرنيكية إلى تحطيم ثنائية العالمين التي قامت على تشريف العالم الفوقي وتحقير العالم السفلي<sup>1</sup>. لقد شكّلت مفتاحاً لتوحيد العالم تحت قوانين واحدة. فمعها تبلورت رؤية جديدة اهتزت فيها التراتبية الطبّيقية التي كانت تضع الناس مراتب ومنازل مختلفة بحسب قيمة الشرف. لقد توارت المرجعية الكوسمولوجية لتفسح المجال للذات، ولتعطي انطلاقة البحث عن دلالات جديدة للوجود والعالم، بعدما رُفعت الرعاية الإلهية عن الإنسان الذي كَفَّ عن الانبهار بالتناغم والانسجام، وبات يتمتع بوعي ذاتي إيجابي، قوامه القدرة على فهم الطبيعة والسيطرة عليها.

أدرك الإنسان أنّه في مواجهة الطبيعة دون أيّ حماية. إنه مسؤول عن أفعاله بعدما آسْتَنْفَدَتِ العقول المفارقة والقوى الغيبية صلاحيتها النظرية في النسق الجديد. وأصبح كائنًا لا يعدو أن يكون سوى نقطة صغيرة جدا في هذا العالم لا قيمة له فيه، اللهم كونه فردا حرًا مسؤولًا عن أفعاله التي لا تصدر إلا عن إرادته الفردية، واعيا وعاقلا لذاته وللعالم. وهكذا تغيرت النظرة إلى العالم والكون والوجود، وتم الارتداد إلى الذات الذي ممّا فسح مجال التأمل في الإنسان ومفهومه.

زعزعت الكوبرنيكية كل التصورات السابقة عليها عندما بيّنت هشاشة أسسها. لقد فتحت المنجزات العلمية مع غاليلي (1564م/1642م) وآخرين المكان على اللاتناهي، وتبيّن أن العالم شاسع جدا، إن لم يكن لا متناهيًا. إن الدلالة الهامة للكوبرنيكية تتمثل في كونها بيّنت أن حركة الشمس الحسية ما هي إلا مجرد مظهر لحركة حقيقية هي حركة الأرض. إن دوران الشمس هو دوران للأنا الملاحظ. يقول كانط: «عندما لم يفلح كوبرنيكوس في تفسير حركات السّماء بالتّسليم بأن كافة الكواكب تدور حول الملاحظ، حاول أن يبيّن ما إذا كان النّجاح سيكون حليفه على نحو أفضل، إن هو حرّك الملاحظ»<sup>2</sup>، وهو الأمر الذي يقر به غاليلي

بل لأنه كذلك خلخل الأسس الميتافيزيقية للعلم، وخرج عن الوصاية التي كانت تفرضها الكنيسة على الحقل العلمي والفلسفي، فالفرضية الجديدة التي أخرجت الأرض من مركزيتها وجعلتها تتحرّك مع حركة باقي الكواكب، وأحلّت الشمس مركز الكون، جعلت المهتمين بالحقل العلمي يعيدون النظر في النظرية التقليدية (الأرسطو-بطليمية) خصوصا وأننا أصبحنا أمام نظريتين متناقضتين، بل ومتعادلتين من حيث الحجج، وخصوصا تلك التي سيقدمها فيما بعد غاليلي (1564م/1642م) باكتشافاته الجديدة، ففكرة الذات الملاحظة مع كوبرنيكوس ستعيد الاعتبار للذات بعدما كان التركيز من قبل منحصرًا في الموضوع، (ولعل هذه العودة إلى الذات هي ملهمة ديكارت في منهجه الجديد، منهج الشكّ العقلاني، أو الشكّ المنهجي)، بمعنى أن السبب في عدم إدراكنا لحركة الأرض مع أرسطو، هو أننا نوجد عليها ونتحرك مع حركتها، وبالتالي يتعذر على الملاحظ إدراك حركتها، إذن لنُخرج الذات من مركزيتها حتى ندرك حركة الأرض. وهذا المعطى ذكره إيمانويل كانط (1724م/1804م) في مؤلفه نقد العقل الخالص مؤكداً دور ذات الملاحظ في خلخلة أسس الفيزياء الحديثة وصياغة قانون الجاذبية بعدما افترض كوبرنيكوس أن الكواكب المتحيرة بأكملها تدور حول الملاحظ الثابت. انظر:

Kant, Critique de la raison pure, trad. E. Renaut, Flammarion GF, Paris, 2006, p.78.

1- حقق غاليلي اكتشافا مهما. فبواسطة التلسكوب (Télescope) الذي صنعه، شاهد جبالا ووديانا على القمر. وكانت النتيجة هي التّوصل إلى أن القمر ليس بالكرة الكاملة كما ساد في الاعتقاد السابق. كما اكتشف أن الكوكب فينوس/الزهرة (Vénus) لم مظاهر تشبه وجوه القمر.

2-Kant, Critique de la raison pure, trad. E. Renaut, Op.cit. p.78.

بشكل صريح في مؤلفه حوار حول النظمين الرئيسيين للكون، عندما اعتبر أن التجارب التي يمكن إجراؤها على الأرض ستكون غير كافية لاستنتاج حركتها ومع ذلك فإن هذه الاستحالة لن تمنع من إثبات دوران الأرض.

يحيل هذا التحول في صيغة المعالجة ومنطلقاتها على طريقة جديدة في إدراك الأشياء الحسية، وفي تنظيم الموجودات وفق ثنائية الموضوع والذات: فالموضوعات تهتمّ كل الأشياء ذات الصفات الكمية القابلة للدراسة والتفسير، والذات بما هي مفكرة قادرة على الاشتغال على الموضوعات ضمن نطاق العلم. لقد أصبحت للذات سلطة على موضوعات العالم، وباتت لها إمكانية تكميمها وإعادة تنظيم وجودها وفق نماذج نظرية وعلاقات رياضية جبرية. وهو المطلب الذي ساهم فيه المنهج الفرضي الاستنباطي الذي تأسس عليه النموذج الفيزيائي لغاليلي، حيث احتلت الفرضية مركزاً أساساً في دورة الاشتغال العلمي. إنه يبدأ بالافتراضات، ثم ينتهي بإجراء التجارب والملاحظات التي تؤكد الافتراض أو تنفيه. والعالم في هذا النموذج يخلق التجربة ويصنعها، لأن الطبيعة تحتاج إلى تدخل المُجرب لعزل الظواهر ودراستها وتحديدها تحديداً كمياً ورياضياً بغية صياغة القانون العام بلغة الرياضيات المحكمة.

هكذا، أصبح بمقدور العالم استنطاق الطبيعة وتربيضها. ويبقى النموذج العلمي الفيزيائي الذي قاد غاليلي لبناء نظرية سقوط الأجسام سقوطاً حرّاً في الفراغ، عاملاً إبستيمياً للأخذ بإمكانية التخيّل والافتراض أيضاً، لامتناع القيام بالتجربة والتحقّق العينيّ من الفرضيات. إن هذا المنظور الجديد لإعادة تنظيم العالم الطبيعي وظواهره العلمية، فتح المجال أمام إمكانية التفكير في خلق المجتمع من لدن الفلاسفة على شاكلة خلق العالم للتجربة في انضباط تامّ لروح التفكير التي طبعت نظريات العقد الاجتماعيّ.

لقد قادت التحولات الفكرية والعلمية والإبستيمية إلى ميلاد نمط جديد في التعامل مع العالم وظواهره وفقاً لأسس ومبادئ مخالفة لما كانت السكولائية تؤسس عليه تصوراتها. ومن المبادئ الجوهرية للفلسفة الحديثة، نذكر الاتجاه الميكانيكيّ الذي يستند في نظريته لطبيعة الوجود إلى «فكرة أن كلّ ما يجري في الكون من حوادث، وكل ما يظهر فيه من ظواهر، إنما يتّصل ببعضه ببعض اتصالاً عالياً أعينياً، وأن كل موجود لا يعدو أن يكون علّة لغيره أو معلولاً له بهذا المعنى، كما هو مُشاهدٌ في ظواهر العالم الطبيعيّ. وقد سمّيت النظرية بهذا الاسم – أعني الميكانيكية – لأنها تفسّر جميع الصّلات التي ترتبط بها الأشياء تفسيراً يرجع بها في نهاية الأمر إلى قوانين الحركة، وعلم قوانين الحركة وهو علم الميكانيكا»<sup>1</sup>. وينبغي التنبيه هاهنا أن لفظة "الميكانيكيّ" تستعمل لتشبيه العالم بألة تسير دون تدخل عقليّ أو أي توجيه. ويرى هذا المنظور أن أحداث العالم لا ترتبط فيما بينها إلا برباط السببية (La causalité)، وهو حال جميع الحركات الديناميكية التي تخضع لقانون الجاذبية.

1- أرفلد كوليه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتعليق أبي العلا عفيفي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017، ص 240.

إن الدلالة العلميّة للزعة الميكانيكيّة، تجد مضمونها وأساسها في الفيزياء كما صاغها نيوتن (1642م - 1727م) حيث «لم يكتف نيوتن بأن وحد ميكانيك كبلر (1571م-1630م) وغاليلي وأكمّله، بل بيّن أيضا أن حركات العالم الديناميكيّة يمكن أن توصف بعلاقات رياضيّة أساسيّة تصلح في أي مكان في هذا الكون، حتى لقد أعطت فائدة الرياضيات المؤكدة هذه الفلسفة الطبيعيّة (كما كانت تسمّى الفيزياء آنذاك) أساسا نظريًا قائما بذاته لم يكن لها مثله من قبل قط»<sup>1</sup>.

### 3- العلم ومطلب تجديد منهج الفلسفة:

يظهر تأثير علوم العصر الحديث في طريقة التناول الفلسفيّ للإشكالات مع هوبز (1588م-1679م). ولا شكّ في أنّ فلسفته الطبيعيّة تشهد على ذلك التأثير القويّ: فالعالم عنده مؤلّف من جزئيات ماديّة تتحرك ميكانيكيًا. وهكذا كانت فلسفته محكومة بمرجعيّة ميكانيكيّة صرفة. لقد حاول أن يفهم المجتمع والسياسة فهما عقليًا وعلميًا. إنه يرى أنّ الطّبيعة الإنسانيّة ثابتة لا تاريخيّة بشكل أساسيّ. وهو في دراسته للمجتمع لم يكتف بالمنهج الوصفي ولا بتعميمات قائمة على دراسة الأحداث الجزئيّة. لقد كان اختياره للمنهج مرتبها بالقدرة على شرح أعمق للظواهر الاجتماعيّة المعاشة.

لقد انطلق البحث الذي قام به هوبز لفهم المجتمع ومنطقه الوظيفيّ من الإنسان لتفسير المجتمع، وفي ذلك ارتداد إلى الأصل بتحليل المركّب وإرجاعه إلى ما هو بسيط ليُعاد تركيب الأجزاء من جديد. ونجد في كتابه حول المواطن (Du citoyen) مثالًا شاهدًا على ذلك حيث يستخدم الساعة للتشبيه والشرح. ففهم الكيفيّة التي تعمل بموجها الساعة، تفرض تفكيكها ودراسة مكوناتها وخصائصها، وإعادة تجميع هذه الأجزاء على نحو يضمن للساعة العمل من جديد. بهذه الطريقة يتمّ الكشف عن الكيفيّة التي تربط بين أجزاء السّاعة لفهم ما السّاعة. وهذه الفكرة هي التي طبقها هوبز بطريقة مماثلة على المجتمع، وهي ما افتتح به مؤلّفه اللّيفيتان (Le Léviathan) قائلا: «إنّ الطّبيعة (أي الفنّ الذي صنع به الله العالم ويحكمه) يقلّدنا فنّ الإنسان، كما يقلّد أشياء كثيرة أخرى، إلى حدّ إمكانية صنع حيوان اصطناعيّ. وبما أنّنا نرى أنّ الحياة ليست إلا حركة للأطراف تكمن بدايتها في قسم رئيسيّ ما في داخلها، فلماذا لا يمكننا القول إنّ لكل الآلات (التي تتحرّك ذاتيًا بواسطة زنبركات<sup>2</sup> [نوابض] وعجلات كما تفعل الساعة) حياةً اصطناعيّة؟»<sup>3</sup>.

إن القسمّة التي يتحدّث عنها هوبز هاهنا، لا تعني قسمّة واقعية، وإنما هي قسمّة متخيّلة قائمة على منهج تفكيكيّ تركيبيّ. وهكذا، فإن المجتمع يُشرح على أساس أجزائه المكوّنة له والوظائف الرّابطة بينها. فالكلّ لا يُفهم إلا بأجزائه ووحداته الوظيفيّة. وهذا المعطى سمح لهوبز بتجاوز مستوى الملاحظة إلى ما هو

1- لويد متز وجيفرسون هين ويفر، قصة الفيزياء، ترجمة طاهر ترداد ووائل الأتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط. 2، دمشق، 1999، ص 60-61.

2- الرّزْبْرُكُ شريط من الفولاذ طويل مقوّس يُلَفُّ على محور الساعة ونحوها، فاذا انبسط حرّك دَوَالِبَهَا، فهو يستخدم في النّوابض الدّائِيّة الحركة أو الدّفع، ذو عدّة طبقات من الشّرائط المعدنيّة المرنة المجمّعة؛ لتعمل كوحدة واحدة.

3- توماس هوبز، اللّيفيتان أو الأصول الطبيعيّة والسياسيّة لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، بيروت، 2011، ص 17.

أعمق. وعليه، فالعناصر المكوّنة للمجتمع هي كائنات بشرية تتمتع بالاستقلال الذاتي، يكمن هدفها الرئيس في حفظ الذات الذي يفسر جميع رغبات الأفراد. والمجتمع هو تعبير عن اتفاق بين أفراد أنانيين، أملتة الضرورة والمصلحة. وبالمحصلة يكون الفرد وطبيعته أساسا لشرح المجتمع. وإذا كانت فلسفة هوبز تُظهر بجلاء التأثير بعلوم العصر، فإن الفلسفة الديكارتية تشكل أساسا ميتافيزيقيا لعلم الفيزياء.

في كتاب "العالم"، يعضد ديكارت (1596م - 1650م) فلسفته بالفيزياء الحديثة قائلا: «كنت قد عزمت على أن أبعث إليك بكتابي "العالم Le Monde" في أعياد الميلاد هذه السنة... غير أنني سأخبرك أنه وبينما كنت أبحث هذه الأيام عن كتاب "نسق العالم" لغاليلي... أخبرت أنه طُبع حقا، غير أن كل النسخ أُحرقت في روما، وأن صاحبه قد أُدين. وهذا ما أثار دهشتي إلى حد أنه جعلني أقرّر حرق جميع أوراقِي، أو على الأقل ألا أطلع عليها أحداً، وذلك لأنني لم أكن أتخيل أن يجرم لا لشيء إلا لأنه يُثبت حركة الأرض... وإنني لأعترف أنه إذا كان هذا باطلاً فإن كل أسس فلسفتي ستكون باطلة كذلك، لأنها تبرهن عليها، أي على حركة الأرض، بوضوح. إن هذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بكل أجزاء رسالتي، بحيث لا أستطيع فصلها عن هذه الأجزاء دون أن يبقى الباقي مختلاً. ولكن لما كنت لا أريد أن يصدر عني خطاب توجد به أقل كلمة تستهجنها الكنيسة، فإني أحببت أن ألغيه على أن أجعله يظهر ناقصاً»<sup>1</sup>.

من خلال هذا المقطع المهم نستشف العلاقة القوية التي تجمع بين علم الفيزياء المنبثق عن الثورة الكوبرنيكية (النموذج الفيزيائي) والفلسفة الديكارتية. فحتى وإن امتنع ديكارت عن نشر كتابه "العالم" فإنه بادر لإقامة أساس ميتافيزيقي للعلم الحديث بديلا لأساس البراديجم السكولائي. ولهذه الغاية، يرى ديكارت أن التركيز ينبغي أن ينصب على مسار الفكر وطريقه وتكوّنه، فقبل أن نتوجّه إلى أي موضوع نريد معرفته، علينا أن نركّز انتباهنا على فعل المعرفة نفسه. فالسؤال الهام هاهنا ليس هو: ما الموضوع الذي أعرفه؟ بل هو كيف أتوصل إلى معرفته؟

إن تأسيس فعل المعرفة هو مشروع كتاب "التأملات الميتافيزيقية Les Méditations métaphysiques"، فالحديث فيه لا يدور حول الفلسفة الثانية كما هو الحال في كتاب "العالم" أو بعض أجزاء كتاب "خطاب في المنهج Discours de la méthode"، بل يدور حول أساس هذه الفلسفة. وهذا الأساس هو الفلسفة الأولى التي يحاور فيها الفكر نفسه دون عودة إلى التجربة أو إلى الآراء السائدة. ومن خلال هذا الحوار يسعى الفكر إلى إقامة الحق، أي ما هو صحيح، ليقدم نفسه على أنه معرفة تامة يقينية، وهو الموقف الذي يأخذ به جان جاك روسو (1712م - 1778م) أيضا حين يقول: «فبعدهما استعرضت مختلف الآراء التي أثارتني منذ ولادتي، ووجدتها جميعها غير مقنعة على الفور وكلها قابلة للترجيح، وتوافقها مع وجداني يكون على درجات متفاوتة. وعلى أساس هذه الملاحظة الأولية، وبعد مقابلة الآراء المتعارضة مع

1-Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion GF, Paris, 1992, p. 245-246.

بعضها البعض في إخراس تام للأحكام المسبقة، وجدت أن أولى الأفكار وأعمّها إلى الناس هي أبسطها وأقربها إلى العقل»<sup>1</sup>.

إن المطلب السابق لن يتحقق من دون إعادة النظر في المعرفة السابقة فحسب، وإنما في أسس ومبادئ هذه المعرفة أيضا. بعبارة أخرى: ينبغي تأسيس العلم على مبادئ يقينية راسخة تقوم على التخلّص من جميع الآراء دون استثناء. والشك هو الأداة الأنسب لتحقيق ذلك. إن ما يميز الشكّ الديكارتّي كونه شكّا منهجيا إراديا، غايته تحريّر الفكر من كل الأحكام السابقة والآراء القائمة. كما أنه شكّ كونيّ لا يقف عند الآراء منفصلة، بل يقوّضها جميعها من خلال توظيف افتراضات كفرضية الله الضامن ليقين الأفكار الفطرية وفرضية الشيطان المارد الذي يخدع ويضللّ الذهن. لقد شكّ ديكارت في وجوده ووجود العالم، وهو ما لم يُشكِّك فيه الشكّك أبدا، ليجد أساسا يقيم عليه العلم الجديد.

في بداية التأمّل الثّاني يصف ديكارت وضعيّة الفكر بعد الشكّ الشامل. فيشبهها بوضعية من سقط في جبّ ماء عميق، فلا هو ظلّ طافيا، ولا هو بلغ العمق، فيتّخذة ركيزة يضرب عليه برجليه ويدفع نفسه إلى السطح. هنا يجد ديكارت ضرورة للبحث عن نقطة ارتكاز أرخميدية لبناء العلم بأكمله<sup>2</sup>، أي عن حقيقة أولى يقينية وثابتة. ونقطة الارتكاز هذه هي الكوجيطو<sup>3</sup>. وبالنتيجة أدّى الشكّ المنهجي إلى إثبات حقيقة أولى ألا وهي الأنا المفكّر. أمر ترتّب عنه الفصل بين الذات والموضوع.

إن الإنسان بوصفه جسما لا يساوي شيئا بالقياس إلى امتداد العالم، لكنّ قيمته لا تتحدد بالحجم أو المقدار بما هي أحوال للامتداد، بل تقاس بالفكر. العالم امتداد قاصر وعاطل والإنسان عملاق بفكره وليس بامتداده. هكذا يتنجّس برادّيغم الموضوع ليحلّ محلّه برادّيغم الذات الذي جعل من الفرد المفكّر نقطة البداية التي ميّزت الأزمنة الحديثة<sup>4</sup>. هكذا جعل ديكارت من الذات نقطة بدء لإعادة خلق العالم<sup>5</sup>.

1- Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par André Charrak, Éditions Flammarion, Paris, 2009, p. 386.

2- أدرك أرخميدس (287ق.م-212ق.م) أنه من الممكن نظريا تحريك الأرض بواسطة رافعة إن توفرت نقطة ارتكاز ثابتة.

3- الكوجيطو (Cogito) فكر محض، مهمته الوحيدة هي التفكير. وكونه جوهرًا يعني أنه مكتف بذاته. ويمكنه أن يؤدي مهمته حتى لو لم يوجد الجسم. فالجسم مجرد امتداد، والامتداد لا يفكر. الأنا المفكر نقطة ارتكاز هامة جديدة للعلم والفلسفة، بعد أن اتضح أن الأرض ليست نقطة ارتكاز ما دامت تتحرك. وبحركتها يسقط أساس المعرفة المطلقة. فلا مجال هنا لتعريف الإنسان على أنه حيوان عاقل، فالحياة خصيصة الجسم، والجسم ليس ثابتا ما دامت الأرض التي يقف عليها تجوب الفضاء. لا وجود لنقطة ارتكاز مادية نستند عليها. فنقطة الارتكاز الوحيدة الممكنة هي الفكر. وماهية الفكر تكمن في فعل التفكير فحسب. إنه متمايز عن موضوعاته، ذلك أن أفكاره ليست نسخا للأشياء وانطباعات عنها. فللأفكار واقعها الموضوعي والدليل على ذلك، أن الفكر لا يستطيع أن يبدل فيها ويجعلها غير ما هي عليه.

4- يقول باسكال مؤكدا هذا الموقف: «إن الفكر يصنع عظمة الإنسان. وما الإنسان إلا قطعة قصب، وهي أضعف ما في الطبيعة، غير أنه قطعة قصب تفكر. لا يلزم أن يتسلح العالم بكامله لسحقه، إذ أن بخارا أو قطرة ماء تكفي لقتله. ولكن حتى عندما يهشمه العالم، فإن الإنسان يبقى أنبل ممن يقتله، لأنه يعلم أنه يموت وأن العالم يغلبه، أما العالم فلا يعرف شيئا عن ذلك».

Blaise Pascal, *Pensées*, Edition Brunch, Seuil collection intégrale, Paris, 1963, p. 346-347.

5- لعب المنهج التكويني دورا هاما في إعادة تشكيل الظواهر العلمية بهدف الكشف عن قوانينها، وهو المنهج الذي وجه روسو في الإجابة على سؤال: ما الإنسان؟ الذي شكل الموضوع الرئيس لمؤلف خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر. يقول روسو

وهذا الموقف الفلسفي نجد تأثيره حاضرا لدى روسو، فقد وظّفه في مجال فلسفته العملية باحثا عن قاعدة ثابتة للسلوك. يقول روسو في هذا الباب: «بعد كل هذا لا فلسفة لي سوى حب الحقيقة ومنهج بقاعدة بسيطة سهلة تغنيني عن خوض جدال عقيم. وعلى هذا الأساس أعدت النظر في كل المعارف التي تهمني. فما اطمأن إليه قلبي دون تردد حسبته حقيقة بديهية، وما ترتب في نظري عن هذه الحقيقة حكمت عنه بالصحة، وما دون ذلك وضعته بين المنزلتين، لا أقره ولا أنفيه، بل دون أن أخوض فيه إذا كان لا يقود لأي منفعة عملية»<sup>1</sup>.

يشهد تاريخ الفلسفة، وخصوصا السياسية منها، على حقيقة العلاقة الجدلية بين العلم والفلسفة. إذ يمكن القول إنّ المنهج الفلسفي الذي اتّبعه فلاسفة العقد الاجتماعي، بغضّ النظر عن الاختلافات في مواقفهم، يبقى أكثر تمثيلا وتعبيرا للتّحول الاستيعابي المنهجيّ في تناول القضايا السياسية وتأسيسها فلسفيًا. إنّ المنحى الذي طبع البحث في أسس المجتمع في الفترة الحديثة مُستمدّ من النموذج العلمي الذي أسست له الثورة الكوبرنيكية وعلم الفيزياء الغاليلية والميتافيزيقا الديكارتية. إذ نجد أن مفهوم حالة الطبيعة شكلت حلاً واضحاً لهذا التّحول. فبات معه فلاسفة العقد الاجتماعي يُجمعون على أنّ حالة الطبيعة ليست هي الحالة البدائية التي وُجد عليها البشر أول أمرهم. إنّها مجرد تسوية فلسفيّة يحتاجه الفيلسوف لفهم حالة المجتمع القائم منظورا له كحالة اصطناعية حاصلة، يصعب استنباط منطق تشكّلها على نحو يسير. فروسو مثلا، يرى أنه «ليس بالعمل الهين أن نفرز بين ما هو أصلي وما هو اصطناعي في طبيعة الإنسان الحالية، ولا من السهل أن نعرف حق المعرفة حالة لم تعد توجد، وربما لم توجد قط، ومن المحتمل ألا توجد أبدا؛ ومع ذلك ضروري أن تحصل لنا عنها أفكار صحيحة حتى نحسن الحكم في حالتنا الحاضرة»<sup>2</sup>. هكذا، تكون حالة الطبيعة غير مخصوصة بأي حقبة تاريخية، فهي مفهوم مجرد يسمح للفكر بالتكوّن والبناء والانتظام.

بهذا الخصوص: «لنبدأ، إذا، بإزاحة جميع الوقائع فهي لا تمت البتة بصلّة للمسألة». جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر. ترجمة بولس غانم. تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص 66.

1- Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Op.cit., p.387.

2- جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، مصدر سابق، ص، 54.



## 4- خاتمة:

مكنت التحوّلات النظريّة الإنسان من تغيير نظرته إلى العالم الذي شكّل بالنسبة إليه معيارا للمعرفة وإطارا موضوعيا لوجوده. فالنظرة الجديدة التي باتت تنظّم علاقة العقل العلمي بموضوعات العالم الطبيعي اللامتناهي، فرضت تغيير المنطلقات والمرجعيات ومراكز الاهتمام لحظة تأمل علاقة الإنسان بذاته أو بالغير أو بالعالم. لقد حول العقل اهتمامه بالأنطولوجيا وبالثيولوجيا التي وسمت العصر الوسيط إلى مجال الإنسان في مختلف أبعاده السياسية والأخلاقية والثقافية بفعل ما مارسه العلم من تأثير وما أبان عنه منهجه من فعالية. فعلى سبيل المثال لم يعد يُنظرُ إلى المجتمع على أنه معطى طبيعيّ ثابت، إنّه موضوع يمكن خلقه وتكوينه من جديد ليصير نتيجة بعدما كان منطلقا. وهو ما يمكن اعتباره وجها من وجوه التدايعات النظريّة والفلسفيّة للثورة الكوبرنيكية في مختلف مباحث الفلسفة وموضوعاتها.

في مقابل هذا التأثير الذي مارسه العلم على الفلسفة، نجد تأثيرا في الاتجاه المعاكس يتجلى في الاستجابة لمطلب التأسيس الميتافيزيقي للعلم الحديث، في ظل إخفاق الأسس الميتافيزيقية الأرسطية في تقديم إجابات فلسفية متسقة لإشكالية الملاحظ، ما جعل العلم في حاجة إلى أسس ميتافيزيقية جديدة قادرة على حلّ هذه الإشكالية التي وجدت خلاصها في مفهوم الذات الذي أسسه ديكارت وجعل به إمكانية المعرفة ممكنة. وعليه، أُعْتَبِرَ مفهوم الذات نقطة ارتكاز جديدة في النسق النظري الحديث. فبموجبه صار يُنظرُ إلى الكائن الإنساني على أنه ذات مفكّرة حرة، قادرة على أن تفكّر وتقدر وتحكم وتقوم بعيدا عن أي تأثير خارجي، إنّها تسمع لصوت الأنا المفكر. هذا المفهوم الجديد شكّل الشرط اللازم لتأسيس المجال العملي على تصورات محمولة عن الإنسان بعيدا عن النظرة السنتاتيكية العابثة بماضيه المتخذة من التفسير المكاني مرجعا لها على حساب كل تفسير زمني يجعل من المنهج التكويني حائزا على ضرورته الإبيستيمولوجية.

ما كان لنظريّة المجتمع والسياسة إذا، أن تكون مؤسّسة في العصر الكلاسيكي على أي معطى تكويني زمني، يفسّر الحاضر بالماضي ويرجعه إلى أصله في ظل تصوّر يحدّد غاية الإنسان ووظيفته من خلال الموقع الذي يشغله داخل النّظام ومن خلال تصارع القوى بداخله. وعلى هذا النحو، وفي سياق حوار العلم والفلسفة، أصبح العلم النظريّ وسيلة لتغيير العالم والسيطرة والهيمنة عليه. ويمكن إرجاع هذه الرغبة إلى أمرين اثنين على الأقل: فكرة إمكانية إعادة خلق العالم للعالم من خلال عزل الظاهرة والإبقاء على الأسباب والعلل المباشرة لوقوعها، وهي فكرة تحيل على إمكانية وقوع التجربة وتكرارها، وفكرة قدرة الذات المفكرة على بناء حقيقة موضوع المعرفة، وهي فكرة مرتبطة بإمكانية تنظيم وضبط مسار التجربة. هذه الذات التي باتت قادرة على سبر أغوار الكون والكشف على قوانينه، هي الذات نفسها التي أصبحت مستقلة عن الإله والعالم الموضوعي، وباتت مصدرا لكل تشريع أرضي، مادامت واقعة الفكر واقعة أساسية تعبر عن جوهرها المفكر. فالذات هي التي تنطلق من تحديد أصل موضوع المعرفة، علميا أكان أم فلسفيا، لرسم مسارات البحث فيه وضوابطه وممكناته وحدوده وكشف طبيعته. هكذا، فكما تجددت أسئلة العلم بتجدد منهجه، تجددت معها إشكالات الفلسفة وسبل معالجتها في انضباط تامّ لمبدأ المعقولية العام الذي يحكم مسارات اشتغال العقل سواء في العلم أو الفلسفة.

## المصادر والمراجع:

### العربية:

- 1- روسو (جان جاك)، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2009.
- 2- كولييه (أزفلد)، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتعليق أبي العلا عفيفي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة 2017.
- 3- متر (لويد) وويفر (جيفرسون هين)، قصة الفيزياء، ترجمة طاهر تيردار ووائل الأتاسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط.2، دمشق 1999.
- 4- هوبز (توماس)، الليفيتان أو الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقدي رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ودار الفارابي، بيروت 2011.

### الأجنبية:

- 1- Descartes (René), *Discours de la méthode*, GF Flammarion, Paris 1992.
- 2- Kant (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Trad. E. Renaut, Flammarion GF, Paris 2006.
- 3- Pascal (Blaise), *Pensées*, Edition Brunch, Seuil collection intégrale, Paris 1963.
- 4- Rousseau (Jean-Jacques), *Émile ou de l'éducation*, Présentation et notes par André Charrak Éditions, Flammarion, Paris 2009.

إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة

عند محمد المصباحي

## The problematic of Justice between Morals and Politics in Muhammad Mesbahi

أ. محمد بنحمانى

باحث في الفلسفة العربية  
الإسلامية  
المغرب

[mohamed.benhammani@gmail.com](mailto:mohamed.benhammani@gmail.com)



## إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة

عند محمد المصباحي

أ. محمد بنحمانى

### الملخص:

يتخذ هذا المقال كموضوع له مساهمة المفكر الغربي محمد المصباحي في النقاش مع مجموعة من الفلاسفة المعاصرين حول العدالة كقيمة سياسية أخلاقية؛ وكيفية ترسيخها في السياسة. وقد كان الدافع إلى هذا النقاش، لدى هؤلاء، هو عودة سؤال الأخلاق إلى السياسة من جديد نتيجة لما ترتب عن انفصالهما، سواء مع فلاسفة النهضة والأنوار، أو الفلاسفة النفعيين، أو الإسلام السياسي، من إساءة لقيمة الإنسان وكرامته.

وهذا الانخراط المصباحي في هذا النقاش الفلسفي كان صادرا عن فرضية كون الغرب لا يختص وحده بالبحث في موضوع العدالة وعلاقتها بالأخلاق والسياسة، بل تشاركه في ذلك سائر الثقافات؛ بما في ذلك المقابل حداثة، كالثقافة العربية الإسلامية؛ كما يؤكد ذلك بحث ابن رشد في هذا الموضوع. الكلمات المفتاحية: العدالة، الأخلاق، السياسة، الفلسفة، الثقافة.

### Abstract:

This article examines the contribution of the Moroccan thinker Muhammad Al-Misbahi to the discussion with a group of contemporary philosophers about justice as a moral political value; and how to embed it in politics. The motive for this discussion, among them, was the return of the question of morality to politics again as a result of the consequences of their separation, whether with the philosophers of the Renaissance and the Enlightenment, or the philosophers of utilitarianism, or political Islam, in terms of insulting the value and dignity of man.

This involvement of Al-Misbahi in this philosophical debate was emanating from the assumption that the West is not concerned exclusively with researching the issue of justice and its relationship to morals and politics, but rather it shares it with all cultures, including the pre-modern, such as Arab-Islamic culture; This is also confirmed by Ibn Rushd's research on this topic.

**Keywords:** justice, ethics, politics, philosophy, culture.

## 1- مقدمة:

تتوزع دراسات الأستاذ محمد المصباحي حول موضوع العدل أو العدالة<sup>1</sup> على محورين: المحور الفلسفي الغربي المعاصر، وفي إطاره أنجز إلى حد الآن دراستين حول كتاب "فكرة العدالة" عند عالم الاقتصاد والمفكر الهندي المعاصر أمارتيا صن. الدراسة الأولى تحمل عنوان: "العدالة وتعدّد العقل والعقلانية لدى أمارتيا أ. صن. أما الثانية فعنوانها: العدالة من منظور القدرات والحريات عند أمارتيا صن. أما المحور الثاني؛ فيرتبط بالفلسفة العربية الإسلامية التراثية؛ ومن الدراسات التي أنجزها فيه المصباحي دراستان حول ابن رشد وهما: العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، وقيمة العدالة والظلم عند ابن رشد. وتوزع هذه الدراسات، بحكم الإشكالات التي تثيرها إلى الانخراط في النقاش مع مجموعة من الفلاسفة المعاصرين حول كيفية ردّ الاعتبار إلى الأخلاق في السياسة، وبالتالي حول "ضبط حدود علاقة الأخلاقي والسياسي في آليات البرهنة والاستدلال على القواعد التي تشكّل البنية الأساس لإنتاج مبادئ العدالة وبناء المجتمع العادل"<sup>2</sup> وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة، جون رولز، بول ريكور، هابرماس، أمارتيا صن... وقد كان الدافع إلى هذا النقاش لدى هؤلاء هو عودة سؤال الأخلاق إلى السياسة من جديد نتيجة لما ترتّب عن فصل الأخلاق عن السياسة، سواء مع فلاسفة النهضة والأنوار؛ من قبيل ماكيافيلي، وتوماس هوبز أو مع الفلاسفة النفعيين من أمثال بنتام، وجون ستيوارت ميل؛ أو مع أنصار الإسلام السياسي. وقد كانت نتيجة هذا الانقلاب، كما يقول ليو شتراوس، الحطّ من قيمة الإنسان وكرامته، بحيث صار كل شيء مباحاً وغداً كل إنسان ذنباً لأخيه الإنسان، حسب تعبير توماس هوبز<sup>3</sup>.

وانخراط المصباحي في هذا النقاش الفلسفي يبني، في نظرنا، على فرضية أساسية قوامها اعتقاده بأنّ الغرب لا يختصّ وحده بالبحث في موضوع العدالة وعلاقتها بالأخلاق والسياسة، بل تشاركه في ذلك سائر الثقافات؛ بما في ذلك الماقبل حداثة، كالثقافة العربية الإسلامية القروسطية؛ ممّا يعني التسليم المصباحي مع أمارتيا صن؛ في تأكيده على قدرة كل ثقافة على التأثير في التصوّر العالمي لمعايير العدالة، وبالتالي بقدرة الآخر على التأثير في المعايير والقيم الأخلاقية بالنسبة إلى كل نظام سياسي<sup>4</sup>.

1- يشير المصباحي إلى أنّ للعدالة في اللغة العربية، أكثر من مرادف، لكنّه سيستعمل اسمي العدل والعدالة بمعنى مترادف، ويقترح أن يكون التمييز بين الاسمين على الشكل التالي: أن يدلّ اسم العدالة على عالم السياسة والاقتصاد والمجتمع، أما اسم العدل فيدلّ على عالم التشريع والحقوق، أي على فعل بناء العلاقة الأخلاقية بين الأفراد؛ "ومن ثمّ (يقول) يمكن أن يكون العدل بمعناه الفردي هو مقابل الظلم، والاستبداد هو مقابل العدالة في معناها السياسي" محاضرة: العدالة بين الأخلاق والسياسة عند ابن رشد (غير منشورة).

2- حنفي مصطفى، من كانط إلى جون رولز، الثابت الأخلاقي والمتغير السياسي في نظرية العدالة، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الصراط، السنة التاسعة، العدد 15، حولية 207.

3- المصباحي محمد، من أجل حداثة متعدّدة الأصوات، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 149.

4- فازيو نبيل، العدالة بما هي رهان عمومي، أمارتيا صن ضد جون رولز، ضمن، سؤال العدالة مؤلّف جماعي، تنسيق محمد المصباحي كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، الطبعة الأولى، 2014، ص 75.

ويمكن القول إن هناك ثلاث معطيات تحكّمت في إنجاز المصباحي لهذه الدراسات: معطى منهجي ونظري، وعملي. فبالنسبة إلى المعطى المنهجي فيتجلّى في رغبته في الانفتاح على تاريخ الفلسفة وتوسيع مجال البحث في مفاهيم العدالة والأخلاق، والسياسة؛ وما تثيره من شكوك وإشكالات ترتبت عنها حلول ومنظورات فلسفية مختلفة باختلاف انتماءاتها الثقافية والتاريخية؛ وذلك في أفق، كما يقول، "قياس المسافة الكبيرة التي تفصل طرح القدماء وطرح المحدثين"<sup>1</sup>.

أما بالنسبة إلى المعطى النظري، فقد تماهى فيه المصباحي مع تصوّره للحدائثة؛ وما تحيل عليه من قيم أخلاقية وسياسية، وعلى رأسها العدالة، من حيث هي (أي الحدائثة)، كما يقول، مكان كوني ومشارك مفتوح أمام جميع الثقافات، بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية، لاحتلال موقع خاص بها فيه؛ في إطاره يمكن استئناف النظر في ما توصّل إليه ابن رشد وصن من تحديد لمبادئ العدالة كقيمة سياسية وأخلاقية، وذلك وفق ما يلائم خصوصيات المجتمع العربي المعاصر<sup>2</sup>.

وفيما يخصّ المعطى العملي فيتجلّى في رغبة المصباحي في خوض الصراع من أجل تحقيق ما يسميه شيخه ابن رشد "الوجود الضروري"، أي "وجود العقل العملي الذي يضمن استقرار العمران واستمراره"، هذا الوجود الذي لن يتحقّق إلا بالتسلّح بروح "القول العادل" وما يؤدّي إليه من تعزيز للفضائل ونشر للصنائع؛ والتي بدونها لا تقوم للمدينة قائمة<sup>3</sup>.

وهكذا وعلى ضوء هذه المعطيات الثلاث نعتقد أنّ إثارة المصباحي في دراساته هاته، لقضايا من قبيل: وضعية التنظير للعدالة في فلسفة عند ابن رشد، والعدالة في علاقتها بالعقل، أو بالقدرات والحريات عند أمارتيا صن، إنّما كان وراء ستار استشكاله لموضوع العدالة بين السياسة والأخلاق؛ والذي سيثير بصدده مجموعة من الإشكالات على رأسها:

ما العدالة؟ هل هي واحدة أم متعدّدة؟ هل يختص الغرب بالتنظير للعدالة وممارستها دون غيره من الثقافات والشعوب عبر التاريخ؟ وإذا كانت كلّ الثقافات، وما تقوم عليه من أنظمة أخلاقية وسياسية، لها نصيبها في التنظير للعدالة فهل هذا يفيد وجود معايير مشتركة حولها بين هذه الثقافات؟ وما هي هذه المعايير؟ وكيف يتحدّد موقع العدالة من السياسة والأخلاق، هل هي مجرد حلم أو طوبى بالكمال والسعادة يتغيّاه الأفراد وتلته وراءه الدول؟ أم إنّها ممارسة وسلوك يومي فردي وجماعي؟ هل العدالة مجرد مؤسسات سياسية عادلة؟ أم إنّها أساسا قدرات فردية وجماعية وثقافية على التخفيف من الظلم

1- المصباحي محمد، العدالة وتعدد العقل والعقلانية لدى أمارتيا صن، ضمن: سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، كتاب جماعي، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 179، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، الطبعة الأولى 2014، ص 42.

2- المصباحي محمد جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 367.

3- المصباحي محمد، الوجه الآخر لحدائثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1998، ص 5.

والاستبداد والتأثير في بناء معايير العدالة والقيم الأخلاقية المرتبطة بها في كل نظام سياسي؟ وما شروط تحقيق هذه العدالة؟

## 2- موقف ابن رشد من إشكالية العدالة بين السياسة والأخلاق:

إنّ ما يسوغ، حسب المصباحي، الحديث عن إشكالية العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد هو تخصيص هذا الأخير لمؤلفين رئيسيين للبحث في الأخلاق والسياسية<sup>1</sup>، الأول: هو "تخصيص أخلاق أرسطو" وهو يشكّل، كما يقول أبو الوليد، الجزء الأول ممّا يسميه بـ "العلم المدني"، بينما المؤلف الثاني: فهو "الضروري في سياسة أفلاطون"، ويشكّل الجزء الثاني من هذا العلم<sup>2</sup>. ويحكم انتماء هذين المؤلفين لنفس العلم فإنّهما لا يخلوان من تداخل وتشابك لآراء أفلاطون في السياسة مع آراء أرسطو في الأخلاق؛ مما سيكون له تأثير على استشكال مفهوم العدل<sup>3</sup>. وإضافة إلى هذا فنحن أمام مؤلفين يعالجان العدالة من زاويتين مختلفتين: الزاوية الذاتية / الأخلاقية، والزاوية الموضوعية / السياسية.

ويرى المصباحي أنّ من شأن هذا التشابك والاختلاف بين العدل الأخلاقي والعدل السياسي أن يثير لدى الباحث الأسئلة التالية: كيف يتحدد مفهوم العدل لدى ابن رشد؟ وما هي أبعاده السياسية والأخلاقية؟ وهل اهتمام العدل الأخلاقي بالعلاقة بين الأفراد، ينفصل عن البعد السياسي لهذه العلاقة، أم أنّ فضاء العدل الأخلاقي يبقى هو السياسة؛ بحيث لا يمكن إغفال هذه الأخيرة في تحليل العدل الأخلاقي؟<sup>4</sup>.

## 2-1- في دلالات العدل عند ابن رشد:

يستخلص المصباحي من كتابات ابن رشد أنّ العدل لدى هذا الأخير يحمل دلالات متعددة: فهو أولاً: مفهوم تقابلي وهو . في نظر أبي الوليد لا يمكن تحديد معانيه إلا من خلال ضده الذي هو الظلم، والذي هو أكثر جلاء منه. "ولهذا ينتج عن معرفة ضد معين معرفة ضد آخر"<sup>5</sup>. وهكذا فإذا كان الظلم حسب أبي الوليد هو مجموع الأمور الخارجة عن حد الاعتدال بالتعدّي على حقوق الغير ولإلحاق الأذى به أو الإخلال بمبادئ الشريعة الإنسانية وممارسة الاحتيال والكذب وانتهاك الحقوق والمواثيق، فإنّ العدل عكس ذلك.

1- هذا لا يعني حسب المصباحي غياب موضوع العدالة عن باقي مؤلفات ابن رشد كتلخيص كتاب الخطابة لأرسطو، وتلخيص كتاب العدل لأرسطو، وتلخيص السفسطة لأرسطو، ومختصر المستصفي في أصول الفقه، وبداية المجتهد إلخ. محاضرة العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد (غير منشورة)

2- يقول ابن رشد "والقسم الأول من هذه الصناعة [أي العلم المدني] يتضمنه الكتاب المعروف بـ "نيكوماخيا" لأرسطو والثاني يفحص عنه في كتابه المعروف بـ "السياسة"، وأيضاً في كتاب أفلاطون الذي نروم تلخيصه هنا [أي الجمهورية]، "الضروري في السياسة، نقله من العبرية إلى العربية شحلان أحمد، تقديم محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص73 ويذهب الجابري إلى أنّ الاحتمال وارد في أن يكون ابن رشد قد أضاف إلى "الضروري في السياسة"، كجزء من العلم المدني، كتابه "تلخيص أخلاق أرسطو" بحيث جعل الكتابين كتاباً واحداً" من تقديم "الضروري في السياسة"، ص33

3- هذا ما يتوقّف عنده المصباحي في الفصل السادس من كتابه "مع ابن رشد" والذي يحمل عنوان: حضور أرسطو في مختصر سياسة أفلاطون.

4- محاضرة: العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، م.س.

5- ابن رشد، تلخيص أخلاق أرسطو، نقله عن اللغة العبرية شحلان أحمد، الطبعة الأولى 2018 ص201.

وهذا ما من شأنه أن يشكّل، حسب المصباحي، مدخلا للاعتراف بقدرة الإنسان على محاربة الظلم؛ مثلما يشكّل المرض مدخلا للاعتراف بقدرة الإنسان على مواجهته لتحقيق نقيضه الذي هو الصحة؛ إذ شأن علاقة العدل بالظلم كشأن علاقة الصحة بالمرض، " فكما أنّ الصحة هي توافق في الأخطا وتغلب المزاج، فالمرض إنما هو مخالفة للمزاج والتغلب عليه؛ كذلك حال النفس فصحتها إنّما هي للمزاج في موافقتها للجزء العاقل، وعلتها في سيطرة [بعض الأجزاء عليه] ولذلك فالفضيلة ضرب من الصحة والجمال والريضة ضرب من المرض"<sup>1</sup>.

ثانيا: العدل مفهوم عملي غايته الوقاية من الظلم والحد من أسبابه وعلاج آفاته والحدّ من أضراره. إنّه بمثابة طب المدينة؛ إذ هو الذي يعالج الظلم الذي يلحقه فرد بآخر، أو تكبده المدينة لأفرادها، أو ينزله الأفراد بالمدينة<sup>2</sup>.

ثالثا: إنّ العدل مفهوم علائقي؛ إذ العادل، حسب ابن رشد، " هو الذي يفعل العدل فيما بين نفسه والآخر ويفعله بين الآخر والآخر. وليس العادل هو الذي يعطي لنفسه من الخير أكثر ولغيره أقل، والضارّ فعلى خلاف ذلك، يعني الذي يعطي لغيره الكثير ولنفسه القليل. لكنّ العادل هو الذي يعطي المساوي بين نفسه والآخر وبين لآخر (كذا) من آخر، وأما الجائر فعلى خلاف ذلك"<sup>3</sup>.

رابعا: العدل فعل عقلي غايته فرض منطق الحكمة، وتدبير قضايا المساواة، واللامساواة بفضل الاعتدال، والتوازن والتوسط، وإقامة النظام على مستوى الطبيعة والمجتمع والفرد؛ تفاديا لاختلال التوازن ووقوع الظلم. وعلى العكس من ذلك فالظلم، حسب ابن رشد، فعل لاعقلي فهو نتيجة لتسلّط قوى لاعقلية على النفس هي: القوتان الغضبية والشهوية. لكن المصباحي يرى أنّ لاعقلانية الظلم هاته سيعيد ابن رشد النظر فيها في كتابه تلخيص الأخلاق؛ بحيث إنّّه لا ينفي قيام الظلم على العقل لكن على شرط أن يكون الظالم عالما بما يفعل. ومن هنا يرى أنّنا لا يمكن أن ننعت الحيوان بالظالم مثلا. فالظلم قد يكون ثمرة مكر عقلي، وهذا ما يقف حائلا دون اعتبار العقل أو العلم جنسا للعدل والجهل جنسا للظلم. ولذلك كان الظالم حقا هو الذي يقترف الظلم ويمارس العدوان على الآخرين عن حرية وروية وعلم. ونفس الأمر بالنسبة إلى العادل الحق. وإجمالا العقل والحرية يدخلان في جوهر العدل والظلم معا<sup>4</sup>.

ومن الدلالات التي يمنحها ابن رشد أيضا للعدل، النظر إليه كفعل سياسي وكفعل أخلاقي. وهذا ما سيخصّص له ابن رشد كتابين كما أسلفنا، أي الضروري في السياسة، وتلخيص أخلاق أرسطو.

1. الضروري في السياسة، ص 123/122 يشير المصباحي في كتابه " مع ابن رشد" إلى أن تشغيل ابن رشد مفهوم التضاد أو ' العلية الضدية للطبيعة " في صناعة الطبّ يشكّل مدخلا" للاعتراف بقدرة الإنسان على التدخل في الطبيعة والتأثير عليها من أجل تسريع فعلها وضمان غايتها وإنجازها، أي من أجل ضمان الصحة للجسم "مع ابن رشد، دار توبقال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2007، ص161.

2- المصباحي، مقال: حقيقة العدالة والظلم عند ابن رشد.(غير منشور).

3- ابن رشد، تلخيص أخلاق أرسطو، مرجع سابق، ص226.

4- حقيقة العدالة والظلم عند ابن رشد، مرجع سابق.



## 2-2- العدالة السياسية:

إن العدل عندما ينظر إليه ابن رشد كفعل سياسي؛ فذلك بالنظر إلى الطابع العلائقي والإضافي لهذا العدل بأنه يفترض وجود الآخر أو المدينة كما أسلفنا، هذا إضافة إلى أن أبا الوليد يرى عدم كفاية القضاء على الظلم وأسبابه وعواقبه بعدالة الشرائع، أو بما يسميها عدالة العادات والتقاليد، ولا بعدالة العقل فقط<sup>1</sup>، بل ينبغي تجاوز ذلك نحو نظرة كلية تعبر عنها العدالة السياسية في إطار المدينة (لدولة). ومن هنا يخلص المصباحي إلى أنفعل العدل في المنظور الرشدي هو فعل سياسي بطبيعته؛ سواء بالمعنى القوي للسياسة؛ وهو إرساء المدينة والدولة، أو بمعنى تدبير العلاقات الاقتصادية والاجتماعية العامة في المجتمع<sup>2</sup>.

والعدالة السياسية في كتاب الضروري في السياسة لها، ثلاثة مداخل متداخلة مع بعضها البعض يحددها في: الفضيلة، والكمال، والعقل.

ففيما يخصّ الفضيلة فإنّ ما جعل ابن رشد يعتبرها كمدخل للعدالة السياسية، هو اعتبارها بمثابة فضيلة الدولة. فالفضيلة كعنوان للعدل مفهوم تشترك فيه النفس الإنسانية الخاصة، والنفس الإنسانية العامة، أي المدينة كدولة. لكنّ هذا الاشتراك بين النفس الخاصة والنفس العامة (الدولة) في العدالة هو، كما يشير المصباحي، من باب المشابهة وقياس المثال فقط، إذ إن العدل المدني السياسي لدى ابن رشد هو العدل الحقيقي<sup>3</sup>. وبهذا فالعدالة ليست فضيلة إحدى الطبقات الثلاث التي تتكوّن منها الدولة. فإذا كانت العفة، كفضيلة للقوة الشهوية، هي التي يختصّ بها العامة، والشجاعة هي فضيلة القوة الغضبية التي ينفرد بها الجند، والحكمة هي فضيلة القوة العقلية التي يختصّ بها الفلاسفة، فإنّ اجتماع هذه الفضائل الثلاث في المدينة، أي الحكمة، والشجاعة، والعفة، يوّلّد فضيلة رابعة هي العدالة. هذا بينما فضائل: العفة، والشجاعة، والحكمة، هي فضائل لأجزاء المدينة، أي فضائل فردية-أخلاقية، وبالتالي فضائل للأفراد بما هم أفراد، لا بما هم جماعة. وبهذا الجمع تغدو المدينة العادلة متصفة بأربعة فضائل: هي الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة<sup>4</sup>.

1- يشير المصباحي إلى أنّ ابن رشد قد اعتبر في المقالة الخامسة من "تلخيص أخلاق أرسطو" "العدل المدني" باعتباره يضمّ عدلين: "عدل طبيعي ناموسي" وهو الأشياء العادلة «الفاعلة للعدل من قبل الطبيعة»، و"عدل ناموسي فقط" أو الأشياء الفاعلة للعدل من «قبل وضعها والعمل بها»، وهذا ما يفيد أنه قد قسم العدالة إلى "عدالة العادة"، وهي ثمرة تجارب المجتمعات، وإلى "عدالة النواميس" التي هي حصيللة اجتهاد المشرعين. ما يميز "العدل الطبيعي" هو الوحدة والثبات في كل مكان، بينما يتصف "العدل المكتسب"، عدل الأعراف والمواضع، بالتعدّد والتغير والاختلاف بين الثقافات المتباينة. ويبدو حسب المصباحي أنّ العدل الناموسي يعود بأصله عند ابن رشد في نهاية الأمر إلى العدل الطبيعي، بدليل أنه وصفه "بالطبيعي والناموسي" معاً. عن محاضرة العدالة بين السياسة والأخلاق. (غير منشورة)

2- قيمة العدالة والظلم عند ابن رشد (غير منشور).

3- المرجع نفسه.

4- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد. مرجع سابق.

وفيما يخص مفهوم الكمال كمدخل ثان للعدالة السياسية، فهو، مفهوم تشترك فيه أيضا لدى ابن رشد، النفس الإنسانية الخاصة (الفردية)، والنفس الإنسانية العامة (المدينة) كما هو الحال في الفضيلة، لكن بمعنيين مختلفين: عقلي ومدني. الكمال العقلي يعبر عن ماهية الإنسان النوعية؛ والتي بموجبها يتميز ويتعالى عن غيره من الكائنات بالعقل الذي به يكتسب الفضائل؛ وعلى رأسها فضيلة العدالة. أما الكمال المدني فيعكس ماهية الإنسان السياسية، أي باعتباره كمواطن في دولة. ولكن هذين الكمالين؛ العقلي، والمدني متضايقان عند ابن رشد، فالدولة لا تحقق كمالها المدني إلا بالكمال العقلي، إذ بفضلها تبلغ العدالة، والإنسان لا يحصل على كماله العقلي إلا بالكمال المدني، إذ هو الذي يوفر للفرد مكان العيش المشترك مع الآخرين. وهذا التضافر بين الكمالين يجعل تعريف الإنسان بالحيوان الناطق وتعريفه بأنه كائن مدني بالطبع تعريفا واحدا في العمق<sup>1</sup>.

ويرى المصباحي أنه بالنظر إلى التناظر القائم بين طبقات المدينة الثلاث، وبين القوى النفسية الثلاث، فإن الكمال عند ابن رشد سينقسم أيضا إلى: كمال القوة العقلية وهو الحكمة؛ وينفرد بها حاكم المدينة، ثم كمال القوة الغضبية وهو الشجاعة؛ وينفرد بها الجيش، وكمال القوة الشهوية وهو العفة، وينفرد بها العامة. وانسجام هذه الكمالات في المدينة يتولد عنه كمال الكمالات وهو العدالة. وهذا الانسجام بين الكمالات الثلاثة المؤسس لكمال المدينة والمتمثل في العدل؛ إنما يعني اختصاص الطبقة الاجتماعية الواحدة بفعل واحد باعتبارها مؤهلة بطبيعتها له دون سواه<sup>2</sup>.

وهكذا يتخذ العدل في "الضروري في السياسة" معنى مساواة الطبقة لذاتها ومطابقة الفرد لذاته، فالعدل معناه هنا عدم تطاول طبقة ما على طبقة غيرها من خلال تغيير طبيعتها إلى طبيعة أخرى، كأن يتحوّل الجنود إلى حكام أو تجار، أو أن يتحوّل التجار إلى حكام وجنود. وبما أنّ طبائع الأفراد والطبقات مختلفة بالنوع، فإن المساواة منعدمة بينها. من هنا يعتبر المصباحي أنّ معنى العدل في "الضروري في السياسة" هو تدبير اللامساواة عن طريق النسبة والتناسب بين الطبائع المتباينة لطبقات المدينة، أي عن طريق الاحتفاظ على اللامساواة بين هذه الأخيرة وما تقتضيه هذه اللامساواة من خضوع الأدنى إلى الأعلى بفضل الانسجام القائم بينها كمؤشر على سيادة العدالة<sup>3</sup>.

وفيما يخص المدخل الثالث للعدالة السياسية والمتمثل في العقل فيشير ابن رشد، استنادا إليه، إلى أن ما دفع الإنسان إلى أن يكون وجوده من أجل المدينة، هو شعوره بنقصه الأصل الذي يعود إلى اختصاصه بالعقل. وهذا النقص جعله يفتقر في وجوده إلى الآخر. إذ "أنّ الإنسان يحتاج في حصوله على فضيلته وتحقيق كماله إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان: إنه مدني بالطبع"<sup>4</sup>. فهو لا يستطيع

1- المرجع نفسه.

2- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، مرجع سابق.

3- المرجع نفسه.

4- ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سابق، ص 74.

لوحده أن يقوم بكل الأفعال ويمارس كافة الصناعات؛ فالاجتماع السياسي، أي الدولة، هو الذي يوقر مختلف الصناعات العملية للفرد<sup>1</sup>.

وإضافة إلى العقل، هناك عامل آخر يدخل في تأسيس المدينة عند فيلسوف قرطبة؛ وهو الشريعة (البشرية) أو الناموس. إذ أنّ العدالة إنّما تبني المدينة وتؤثر في أنشطتها التدييرية للعلاقات بين الأفراد بواسطة الشريعة البشرية باعتبارها " هي اللحظة التي تتوسّط بين العدالة والمدينة وبفضلها يتمّ تحويل الجماعة الاجتماعية إلى جماعة سياسية منظمة. تظهر العدالة عندما تتوسّط الشريعة بين الأفراد والجماعات. وبفضل الامتثال للشرائع تتقدّم الأمم والحضارات"<sup>2</sup>.

### 2-3- العدل الأخلاقي:

إن المقالة الخامسة من "تلخيص الأخلاق" لابن رشد يحضر فيها العدل الأخلاقي في معاني متعدّدة، إذ نجده يتحدث عن العدالة الأخلاقية بما هي عدالة كلية، وبما هي أيضا عدالة جزئية، في تمفصلاتها المختلفة ممثلة في: العدالة التوزيعية، والتبادلية، والتصحيحية، والإنصافية. ويرجع المصباحي سرّ هذا التعدّد في العدل الأخلاقي إلى تعدّد الموضوعات والعلوم التي تحيل عليها العلاقات الأخلاقية بين الأفراد كأفراد.

وهكذا وفيما يخصّ العدالة الكلية، فإنّها تجسّد الفضيلة التامة. ويرى المصباحي أنّ لها معنيين عند ابن رشد: المعنى الأول: هو أنّها عدالة مضافة إلى الغير، أي أنّها ليست هي الفضيلة، " فهي والفضيلة متشابهتان بالموضوع مختلفتان بالتعريف"<sup>3</sup>. ويتجلى اختلافهما، في كون العدالة من المضاف، أي تقال بالإضافة إلى الغير، بينما الفضيلة ليست من المضاف، لأنّها تنسب إلى الذات. وحتى إذا جاز لنا أن نعمّم الإضافة عليهما، فلا بد لنا من القول إن "الفضيلة الكلية" بالإضافة إلى الآخر تسمّى "عدالة كلية"، أي أتمّ الفضائل وأكملها وأشدها نفعا، لأنها تتغيّ بأوامرها ونواهيها الكلية الخير المشترك والفضيلة والعدالة لكل المدينة؛ مما يجعلها تقوم على مبدأ المساواة بين الناس. إذ متى أمست النواميس التي تقوم عليها هذه العدالة تخدم المصالح الخاصة، ستعجّل بفساد هذه المدينة ونهايتها<sup>4</sup>.

أما المعنى الثاني للعدالة الكلية فهو خضوعها للناموس أو للشريعة البشرية التي وضعها مشرعو المدينة. ومن هنا كانت هذه الشريعة البشرية، هي جوهر العدل الكلي، لأنها هي التي تضع السنن وتسنّ الأحكام وتحدّد القواعد التي تحفظ العدل في الدولة. كما تكون العدالة هي ماهية الشريعة وحافطة للسنن كما قال ابن سينا. من هنا يغدو العادل في نظر ابن رشد هو من يخضع لأوامر ونواهي هذه الشريعة، غايته في ذلك تحقيق الخير العام، والظالم في المقابل هو من يخالف الناموس بغية إلحاق الضرر بالغير<sup>5</sup>.

1- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، مرجع سابق.

2- قيمة العدالة والظلم عند ابن رشد، مرجع سابق.

3- ابن رشد، تلخيص أخلاق أرسطو، مرجع سابق، ص 208.

4- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، مرجع سابق.

5- حقيقة العدالة والظلم عند ابن رشد، مرجع سابق.

رغم ذلك يرى المصباحي أن الشريعة البشرية لا يمكن أن تكون، في المنظور الرشدي، هي عين العدالة الكلية ولا غايتها، لأنّ الشرائع لا تتضمّن كل الفضائل وكل أنماط العدالة، بل قد تكون الشرائع أحيانا ظالمة، أي أن العدالة ليست مجرد سنن وشرائع، بل هي أوسع مدى من الشريعة، من هنا وجب أن تكون العدالة مقياس الشريعة الإنسانية وليس العكس<sup>1</sup>.

وهكذا فإنّ للعدالة الكلية حدودها عند ابن رشد بحيث توجب ضرورة تبديل القواعد الشرعية القائمة عليها في كل زمان "وهذا هو السبب في أن لا تظل نفس القواعد الشرعية ضرورية التطبيق في كل زمان، بل ينبغي أن يقع فيها على مدى الزمان تبديل، لا أن تصبح قوانين كلية"<sup>2</sup>. وهذا ما ستجسده العدالة الأخلاقية الجزئية بفرعها التوزيعي والتبادلي وكذا الإنصافي.

إن ما يميز العدل التوزيعي؛ هو عدم التزامه الدائم بمبدأ مساواة الجميع أمام الشريعة، كما هو الحال في العدالة الأخلاقية الكلية، ولكنه يلتزم بالمساواة بمعنى النسبة أو التناسب، الذي يجمع بين المساواة واللامساواة. فمن حيث مبدأ النسبة يتحقّق العدل التوزيعي في توزيع الخيرات المادية والمعنوية بين الأفراد على قدر استمّالهم، إذ ليس من العدل في هذه الحالة جعل الناس متساوين فيما هم غير متساوين فيه بالطبيعة. أما من حيث مبدأ التناسب فإنّ العدالة التوزيعية تقوم على مبدأ النسبة الحسابية والذي يقوم على الوسط العادل بين الطرفين لتفعيل المساواة بين الأشخاص والخيرات. وتحديد القسط الذي يعود لكل واحد.

أما العدل المعاملاتي فإنّه يقوم لدى ابن رشد، على "تدبير التوافق في التناسب" في التبادل الاقتصادي باعتباره في نظره هو جوهر الاجتماع البشري، فكما أشار إلى ذلك ابن رشد في العدالة السياسية؛ فإنّ العدل التبادلي يأخذ بعين الاعتبار أن الحياة الجماعية لن تكون نافعة بدون وجود الاختلاف أو اللامساواة، بحيث يقوم كل طرف في المجتمع بتلبية ما تحتاجه الأطراف الأخرى من المنتوجات التي لا تنتجه والعكس صحيح<sup>3</sup>.

وأساس العدل المعاملاتي، حسب ابن رشد، هو المساواة والتكافؤ في الميدان الاقتصادي لكي تكون للبضائع المتبادلة نفس القدر والاعتبار بين أصحاب الصنائع المختلفة. فدور العدل المعاملاتي هو أنّ يقوم كل طرف في المجتمع بتلبية ما تحتاجه الأطراف الأخرى من المنتوجات التي لا تنتجها. من هنا لا معنى لتبادل الأطباء فيما بينهم مثلا، لأنّهم ينتجون نفس الخير وهو الصحة، بينما يحتاج الطبيب إلى ما ينتجه الفلاح والنجار والبنّاء من خيرات<sup>4</sup>.

1- هذا مايفسّر، حسب المصباحي، أنّ واضع الشرائع مختلف مع ذلك مع واضع مبادئ الأخلاق 'عند ابن رشد' فواضع الشرائع يقوم بتشريع الجزئيات وهي كثيرة ولانهائية وواضع مبادئ الأخلاق ينهض بتشريع الأوائل والكليات وهي محدودة " حقيقة العدالة والظلم عند ابن رشد "

2- ابن رشد، تلخيص الأخلاق، مرجع سابق، ص 244.

3- المرجع نفسه.

4- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، مرجع سابق.

أما الإنصاف فهو، كما يقول المصباحي، يشكّل لدى ابن رشد أفقا أخلاقيا لحل أزمات العدالة الجزئية في علاقتها بالعدالة الكلية؛ وبذلك فهو أحد أصناف العدل التصحيحي، إذ "لما كان صاحب الناموس يملئ أقاويل كلية، فيحدث فيها في زمن ما، غير ما قصده من عدل وتصحيح، وجب أن يصحح [المرء] ما اعتقده واضع الناموس مما حصل فيه خطأ"<sup>1</sup>. وهكذا فإن المنصف لم يسم منصفًا إلا، لأنه يصحح ما هو نَقَص في الناموس، بسبب كليته التي وضعه عليها مشرعه. ومن هنا كان من واجب المرء المنصف أن لا يتقيد حرفيا بمقتضيات الناموس، بل عليه أن يعمل على تجاوزه ويصحح أخطاءه، لكن من دون أن يتعالى على هذا الناموس. فهو يقوم بمهمته داخل الناموس لا خارجه، بحيث يؤوله ليوالكب متغيرات الواقع الإنساني. ومن هنا "كان الإنصاف عدلا بوجه من الوجوه ن وهو أسى من نوع من العدل، لا من العدل الذي هو عدل بإطلاق"<sup>2</sup>. ومعنى هذا، كما يقول المصباحي، أن الإنصاف عند ابن رشد أفضل من العدل، ولكنه مع ذلك عدل، وليس نوعا آخر من العدل، فهما من نوع واحد<sup>3</sup>.

هكذا يخلص المصباحي من خلال رصده لموقف ابن رشد من إشكالية العدالة بين السياسية والأخلاق على أنّها أولاً: موقف مهمّ ميز بين العدالة الأخلاقية والعدالة السياسية، فإنّه قد اعتبر العدالة تتلازم فيها الأخلاق مع السياسية، مادامت أن الذات السياسية (المدينة) هي أحد موجودات الإنسان، والإنسان هو أحد موجودات المدينة؛ دون أن يكون أحدهما أسبق من الآخر. ومعنى هذا أنّ الإنسان لا يصبح إنسانا ومواطننا إلا بالمدينة، وبالمثل دون الإنسان لا وجود للمدينة<sup>4</sup>.

ثانياً إنه موقف يعتبر العدالة بمختلف تجلياتها، التشريعية والأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية هي الشرط القبلي لوجود المدينة، وبدونها تفسد المدينة وتمهار. بهذا الاعتبار تكون المدينة العادلة ضرورية للوجود البشري، إذ لولاها لما تمكّن الإنسان من أن يستكمل نقائصه، ويلبي حاجاته، ويحقّق كمالاته، ويجدّد مطالبه (نقائصه).

ثالثاً: إنّ موقف مهمّ استمد فيه ابن رشد نموذج العلمية من علم النفس؛ فإنّه موقف قد حافظ على طابعه السياسي بحيث ظل هدفه هو تدبير اللامساواة بين طبقات ومكوّنات المدينة بشكل يحافظ على وحدتها وانسجامها وسعيها وراء تحقيق سعادة مواطنيها. وهكذا أصبحت العدالة تجسّد كمالاً للمدينة وللمواطن. لكنّ هذا التصور للعدالة لا يؤدّي إلى القول مع الجابري إن العدالة الأخلاقية عند ابن رشد هي أساس العدالة السياسية، بدعوى أنّه إن كان العلم الطبيعي هو ما يؤسّس علم النفس، وعلم النفس هو ما يؤسّس علم الأخلاق، فإنّ علم الأخلاق بالنتيجة هو ما يؤسّس علم السياسة. لكنّ المصباحي يرى أنّه لا يمكن عند ابن رشد استنباط قوانين تدبير العدالة في المدينة أو تحديد قواعد السلوك العادل لدى الأفراد من علم النفس؛ وهذا ما يؤكّده ابن رشد نفسه في أكثر من مناسبة بحيث يؤكّد على وجود تضافر العلمين

1- تلخيص الأخلاق مرجع سابق، ص 244.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد، مرجع سابق.

4- المرجع نفسه.

أو العقلين؛ النظري والعملي في تأسيس عدالة المدينة؛ إذ يقول: "وهذه المدينة يقال عنها بالضرورة إنها حكيمة بهذين العلمين، أعني العلم العملي والعلم النظري"<sup>1</sup>. والعقل العملي هنا لا يحتاج إلى العقل النظري إلا لسبب غائي وهو أنّ الإنسان لا يكفيه تحقيق أي اجتماع سياسي، بل إنّه يطمح إلى تحقيق المدينة الكاملة القائمة على مبدأ العدالة التي لا يمكن تحقيقها إلا بمساهمة العقل النظري<sup>2</sup>.

رابعاً: ينتهي هذا الموقف إلى الانحياز إلى العقل النظري؛ إذ "لما كان الفيلسوف هو وحده في نظر ابن رشد يمتلك العقل النظري، فإنّ وجود السياسة وبقائها يتوقفان حصرياً عليه"<sup>3</sup>. وبهذا يكشف ابن رشد أنّ هدفه من النظر في العدالة كما يقول المصباحي ليس "البحث عن كيف يعيش الإنسان وإنما كيف "ينبغي" أن يعيش على أساس العقل وذلك من خلال تمثّل للعدالة قائم على خضوع الكل لنظام العقل، باعتباره أداة للتوحيد والترتيب والتفاضل. بهذا النحو يحق لنا أن نقول إن العقل تحوّل (...) إلى مبدأ مضاد للعدالة إذا اعتبرناها مساوية للحق في الحرية والمساواة"<sup>4</sup> ومن هنا يتّضح الطابع الغائي والماهوي لموقف ابن رشد. إذ يصبح الفيلسوف الحاكم وفق هذا الموقف كنموذج للعدالة والكمال والسعادة يشكّل قدوة للمواطن وغايته القصوى. وهذا من شأنه أن يحوّل التلازم بين الأخلاق والسياسة، بما هو عنوان تعاونهما وتضافرهما، إلى تكريس للخلط بينهما، كما يقول بعض الدارسين، هذا الخلط الذي من شأنه أن ينتهي إلى تكريس للاستبداد السياسي<sup>5</sup>.

### 3- موقف أمارتيا صن من إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة:

يؤطر المصباحي موقف أمارتيا صن من إشكالية العدالة بين السياسة والأخلاق كما أسلفنا ضمن ما ترتّب عن عودة السؤال الأخلاقي في الفلسفة السياسية المعاصرة من نقاشات طالت مراجعة الممارسة السياسية الليبرالية في صورتها المتطرفة، على ضوء المبادئ الأخلاقية، وذلك بالنظر إلى ما أدّت إليه هذه السياسة من انحرافات أخلاقية شكّكت في ديمقراطية هذه السياسة الليبرالية؛ ممثلة في تعاضم الأنانية، وتفكك الأواصر الاجتماعية، وانحسار مفهوم المواطنة، وتضخّم الحرية على حساب المساواة<sup>6</sup>.

وهكذا سيعتبر المصباحي نظرية صن حول العدالة، الموسومة بـ "نظرية الخيار الاجتماعي"، من ثمرات هذه النقاشات، والتي استفاد فيها من ما اعتبره هو نفسه كأهم نظرية في العدالة في النصف الثاني من القرن العشرين وهي نظرية الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز التي تحمل اسم "نظرية العدالة كإنصاف":

1- الضروري في السياسة، مرجع سابق، ص 117.

2- قيمة العدالة والظلم عند ابن رشد، مرجع سابق.

3- العدالة بين السياسة والأخلاق عند ابن رشد.

4- العدالة وتعدّد العقل والعقلانية لدى أمارتيا صن ضمن "سؤال العدالة"، مرجع سابق، ص 43-44.

5- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، ص 10-11.

6- هاشمي، محمد، من تقديم لمقاله المترجم "في مفهوم العدالة"، جون راولز، مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، 2006

وإن كانت هذه الاستفادة لم تمنعه من انتقاد هذه النظرية، إذ كما يقول: " يمكن أن يكنّ المرء تقديراً عميقاً لنظرية ما ومنتقداً جدياً لها بأن<sup>1</sup>."

وفي إطار هذا النقد الذي سيمارسه أ. صن على نظرية العدالة كإنصاف؛ فإنّه سيواجه الإشكالات التالية: بأي معنى يمكن اعتبار العدالة إنصافاً؟ ما هذا الإنصاف؟ هل هو مجرد مؤسّسات مثالية وإجراءات صورية، أم إنه إجراءات عملية وقدرات فردية وجماعية يومية قوامها التخفيف من الظلم الصراع ضده؟، وكيف يمكن تحقيق هذا الإنصاف في مجتمع قائم على صراع وتباين الاعتقادات الأخلاقية والسياسية والمصالح الاقتصادية والاجتماعية؟ وإذا كان لا مناص من ربط العدالة كإنصاف بالعقل؛ وما يستدعيه من نقاش عمومي حول كيفية الحد من الظلم والرفع من قيمة العدل، فهل يتعيّن التفكير في العدالة بعقل واحد أم بعقول وعقلانيات مختلفة باختلاف الثقافات والأزمنة؟ وهل العقل وحده يؤسّس هذا الإنصاف أم يشاركه في هذا التأسيس بتلويحاته المختلفة؟ وبأي معنى يجسّد الإنصاف الحرية والمساواة معاً، وإلى أي حد يتم ذلك؟

لمعالجة هذه الإشكالات سيقف المصباحي أولاً: عند دلالات العدالة عند صن وكذا عند الانتقادات التي وجهها لنظرية العدالة كإنصاف الرولزية هذا إضافة إلى كشفه ثانياً: عن مرتكزات نظرية الخيار الاجتماعي عند صن باعتبارها تقدّم نفسها كبديل عن نظرية رولز وكتطوير لها.

### 3-1- دلالات العدالة عند أمارتيا صن:

يعتبر المصباحي بأنّ العدالة في سياق الفلسفة السياسية الما بعد حدثية التي ينتهي إليها أمارتيا صن؛ هي عدالة تتميز بالكونية والتاريخية. فهي كونية، لأنّها ليست خاصة بالثقافة الغربية، بل إنّها تشكّل أرفع القيم الأخلاقية والسياسية لدى كل الثقافات، وبالتالي لدى الإنسان كإنسان. لكنّها في نفس الوقت تاريخية أي تتميز بالتعدّد والاختلاف إي إنّها عدالات وليس عدالة واحدة؛ لأنّها ظلّت وستظلّ مجالاً للصراع حول طرق ومعايير تحديدها وإنجازها بين الجماعات، والأفراد، والثقافات / والإيديولوجيات، والأديان عبر التاريخ. ومن هذه الجهة لا يوجد إجماع حول دلالاتها؛ لكن تماهيا الجميع معها من شأنه أن يخفّف من نسبيتها التاريخية وتعدّد الدلالي ويسمح بالتوافق حول معايير عامة ومشتركة حولها، مهما اختلفت الأزمنة والحضارات والمذاهب. وتتمثّل هذه المعايير؛ في أنه لكي تكون العدالة عدالات ينبغي أن تقوم أولاً: على الحرية وعلى العقل وعلى الحق وعلى الإنصاف وعلى المساواة وعلى الحق في الاختلاف<sup>2</sup>.

لكن صن مهما شارك في بناء هذا الإجماع، إلا أنّ مشاركته لها خصوصيتها، حسب المصباحي، إذ بموجبها سيعيد بناء مفهوم العدالة وذلك بالنظر إليه كمفهوم إضافي وتقابلي وعملي، وتتجلّى هذه الخصائص في

1- صن أمارتيا فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 108.

2- المصباحي، العدالة وتعدد العقل والعقلانية، ضمن "سؤال العدالة" مرجع سابق، ص 40.

كون العدالة لا تكتسب معناها إلا بالإضافة إلى نقيضها الذي هو الظلم وبالتالي من خلال الشعور بالظلم وتحليله تحليلًا عقليًا من أجل الكشف عن أسبابه، والصراع من أجل التخفيف منه.

وبالرغم من أنصن يبدو هنا وكأنه يتقاطع مع ابن رشد في دلالات العدالة، لكنّه سوف لن يبقى في إطار ماهوية هذه الدلالات وغايتها؛ التي حصرها فيها أبو الوليد بل سيعمل على إنزالها إلى الحياة اليومية باعتبارها حصيلة قدرات الإنسان وحيواته وحواراته الديمقراطية. من هنا سوف ينظر صن إلى العدالة كمشروع غير مكتمل؛ إذا جاز لنا استعمال تعبير سارتر<sup>1</sup>. وبموجب هذا سيمنح صن لمعايير العدالة، أي للعقل، والحق، والإنصاف، والمساواة، والحق في الاختلاف دلالات خاصة به كما سوف نرى؛ والتي على أساسها سيناقش نظرية العدالة كإنصاف عند جون رولز؛ كما سيبيّن نظريته الموسومة بنظرية "الخيار الاجتماعي".

### 3-2- في نقد صن لنظرية العدالة كإنصاف عند رولز:

قبل الوقوف عند انتقادات صن لنظرية جون رولز هاته، يشير لمصباحي إلى ذلك الانقلاب الذي أحدثته هذه النظرية في العدالة؛ انتهت بموجبه إلى تأسيس نموذج جديد في الفلسفة السياسية المعاصرة قائم على شعار "العدالة كإنصاف". إنّه نموذج يعالج موضوع العدالة من مرجعية أخلاقية كانطية؛ والتي ستلعب دورًا في إنجاز "تأويل إيجابي لأولوية ما هو عدل على ما هو خير في تعزيز جبهة النقاش النقدي لروزل ضد أطروحة فلسفة الأخلاق النفعية" القائمة على أسبقية الخير على العدل، وكذا ضد "المذاهب الأخلاقية الفلسفية القائمة على مبدأ الكمال والسعادة"<sup>2</sup>، والتي تعتبر العدالة غاية أخلاقية وسياسية كما تخلط بين الأخلاق والسياسة، من قبيل فلسفة أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد. وبموجب هذا النقاش مع هذه الفلسفات سيرفض رولز تحويل العدل إلى مجرد أداة في خدمة المنفعة وتحقيق الكمال والسعادة، وبالتالي سيرفض النظر إلى قيمة الفعل أو السلوك الأخلاقي انطلاقًا من النتائج التي تترتب عنه، بل سيرصد قيمته من حيث هو فعل أخلاقي فاضل منسجم مع الواجب الأخلاقي؛ من حيث هو قانون كلي منظم للعلاقات البين ذاتية؛ بموجبه يعامل الناس بعضهم بعضًا من حيث هم غايات، لا من حيث هم مجرد وسائل. وهذا القانون الأخلاقي الكانطي في صورته الكلية هاته سيكشف لروزل عن خلفيته التعاقدية، عند جون جاك روسو بالخصوص؛ مما سيسهل عليه تحويله إلى إجراء قانوني سياسي/ أخلاقي تقوم عليه نظريته "العدالة كإنصاف"<sup>3</sup>.

1- المرجع نفسه، ص 39.

2- حنفي مصطفى، ، من مقال : من كانط إلى جون رولز، الثابت الأخلاقي والمتغير السياسي في نظرية العدالة، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الصراط، السنة التاسعة، العدد 15 /، 2007.

3- يشير حنفي مصطفى إلى أن "تقرير هذا القانون (الكانطي) على مقتضى قاعدته الكلية يبدو فيها لهذا المبدأ (وكانه تطبيق للفكرة التي دافع عنها روسو في الاستدلال على مبدأ العدالة في العقد الاجتماعي، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه الحرية هي نفسها "طاعة القانون الذي يعينه الإنسان لنفسه" وتكون دلالة التعاقد بمثابة إعلان عن تخلي مجموعة من الأفراد عن حريتها الخارجية



ويرى صن أن هذا الإنصاف، الذي هو قوام نظرية رولز في العدالة، يمكن أن يأخذ عدّة أشكال؛ لكن النقطة المركزية فيه تتجلى في ضرورة التزام النزاهة والحياد في تقييمات السلوكيات وأوضاع الآخرين، وذلك بالأخذ بعين الاعتبار مصالح ومشاكل هؤلاء؛ وخاصة تجنّب تدخل الذاتية وما تحيل عليه من حماية للمصالح، ومن آراء مسبقة واختلافات شخصية<sup>1</sup>.

ويربط جون رولز مطلب الحياد هذا بما يسميه "الوضع الأصلي"؛ كوضع متخيل وافترضي من المساواة الأولية لم يكن فيه الأطراف المعنيون عالمين بذواتهم أو مصالحهم الشخصية في المجموعة ككل، ويتعين على ممثلهم الاختيار وبالتالي التعاقد من وراء "حجاب الجهل" على مبادئ العدالة بالإجماع. وهذه المبادئ هي التي تحدّد، حسب رولز، المؤسسات الاجتماعية الأولية التي يجب أن تحكم المجتمع العادل والمنصف وتحقق فيه النزاهة الأخلاقية والسياسية<sup>2</sup>.

ويرى المصباحي أن صن، وبحكم تماهيه هو أيضا مع مفهوم الواجب الكانطي وما يدعو إليه من عقلنة للأخلاق<sup>3</sup>، سيستعير من رولز فكرة الموضوعية أو النزاهة الأخلاقية السياسية هاته؛ لكن مع العمل على تعديلها حتى تتلاءم مع نظريته في العدالة. وهكذا فقد سجّل صن مجموعة من المؤاخذات على هذه الفكرة تتمثل في:

أولا: إنّها موضوعية مغلقة، وذلك لأنّها تقوم على منظور واحد للعقد الاجتماعي وللحياد المؤسّس له؛ بموجبه ينظر إلى مفاهيم العقل، والعدل أو الحق أو الإنصاف، وكأنّها لها معنى واحدا لدى الجماعة السياسية الممثلة للوضع الأصلي؛ ولا دخل فيه لآراء أفراد هذه الجماعة أو لآراء جماعات أخرى مغايرة؛ والتي يمكن أن تغني وتضيء الجماعة الأولى<sup>4</sup>.

وبهذا يعتبر صن أنّ النزاهة لدى رولز ظلّت متمركزة على العقلاء من الغرب؛ معتبرة أنّ هذا الأخير يشكل نموذجا يحتذى في العدالة والإنصاف والديمقراطية دون غيره من النماذج التي يزخر بها التاريخ كنموذج العدالة والديمقراطية في الثقافة الهندية وفي الثقافة الإسلامية مثلا. فابن رشد مثلا، بالرغم من أنّ العدل لديه كما يقول المصباحي هو من طبيعة العقل، فإنّ هذا العدل، عندما يكون إنصافا، بالنسبة إليه سيتجاوز العقل والنواميس والشرائع، نحو الدين الإسلامي وما يتضمّن من قيم أخلاقية دينية ممثلة في المغفرة والرحمة<sup>5</sup>.

لتسترجعها في الوقت نفسه كأعضاء في المتحد الجماعي " مصطفى حنفي، من مقال : من كانط إلى جون رولز، الثابت الأخلاقي والمتغير السياسي في نظرية العدالة، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الصراط، السنة التاسعة، العدد 15، 2007

1- أمارتيا صن، فكرة العدالة، م. س، ص 102.

2- المرجع نفسه، ص 102-103.

3- العدالة وتعدد العقل والعقلانية لدى أمارتيا صن، ضمن "سؤال العدالة" مرجع سابق، ص 51.

4- المرجع نفسه، ص 57/56.

5- المصباحي، محاضرة العدالة بين السياسة والأخلاق. يستشهد صن هنا بنموذج الديمقراطية التي لها في نظره تاريخ جليل في الشرق الأوسط ويشهد على هذا مثلا؛ أنّ الفيلسوف اليهودي ابن ميمون عندما أجب على الهجرة من الأندلس [المسلمة] في القرن 12 الميلادي نتيجة لقيام نظام حكم غير متسامح أو أقل تسامحا من الأنظمة السياسية السابقة، فإنه لم يلجأ إلى أوروبا بل لجأ إلى

ثانياً: يعتقد رولز في نظريته أنّ تحقيق العدالة والنزاهة على أرض الواقع رهن بتوافق سلوكيات الأفراد وحياتهم مع المؤسسات الاجتماعية والسياسية، (البرلمان والقضاء.....)، وما تقوم عليه من مبادئ وقواعد أخلاقية ومنصفة ونزيهة تماماً بطبيعتها؛ مادامت ناتجة عن "وضع أصلي" مسلح بـ "حجاب الجهل"<sup>1</sup>. هذا مع العلم، يقول صن، إن رولز لو اهتم بكيفية اشتغال هذه المؤسسات على أرض الواقع لاكتشف أنّ وجود الظلم في المجتمع قد لا يكون نتيجة عيب في المؤسسات والقوانين، وإنّما نتيجة تصرفات فردية رعناء لأفراد أو جماعات معينة. وهذا ما يعني أنّ صن يضي على العدالة بما هي إنصاف طابعا عمليا ونسبيا على اعتبار كما يقول "إن الحقيقة المتجسدة في الواقع تتخطى كثيرا الصورة الهيكلية التنظيمية وتشمل أنماط الحياة التي يستطيع الناس أو لا يستطيعون إتباعها"<sup>2</sup>.

حقيقة أن رولز، في نظر صن، قد اعتبر بأن سلوك الأفراد يعكس عدالة وإنصاف المؤسسات، لكنّ هذا لا يعني تجاهل دور الفرد في توجيه هذه الأخيرة وقياس مدى عدالتها وإنصافها أو نزاهتها. ويجد هذا التجاهل تفسيره في كون رولز ظل حبيسا للنظرية الأخلاقية الديونطولوجية الكانطية؛ والتي تقوم، حسب بيل صوفي، على أكسيومين: الأول: إنّ القيمة الأخلاقية لأيّ فعل ترجع فقط لمضمون إرادة الفاعل. الثاني: الباعث الأخلاقي الوحيد المقبول هو احترام القانون الأخلاقي<sup>3</sup>. وحتى عندما اهتم رولز بدور الأفراد في تحقيق العدالة والإنصاف، فإنّه أهمل عدم تكافؤهم في القدرات والذي من شأنه أن يحدّ من حرية اختياراتهم واستفادتهم من الفرص التي تمنحها المؤسسات العادلة أمامهم<sup>4</sup>. وهذا التجاهل من رولز مصدره، حسب

مملكة إسلامية متسامحة في العالم العربي منحتة وظيفة شرفية في بلاط الإمبراطور صلاح الدين الأيوبي بالقاهرة. فكرة العدالة، ص469.

1- "فكرة العدالة" مرجع سابق، ص 42.

2- المرجع نفسه ص 56.

3- Pelle Sophie, la morale "déontologique" selon le Dictionnaire des notions philosophiques vient du mot "déontologie" qui vient aussi (du grec deon \_ deontos et logos) désigne des règles, devoirs, obligations, ce qu'il faut faire. Ethimologiquement il est presque synonyme de "morale ou d'éthique" (Durant, 1990, p 597). Par contre la morale téléologique ;selon pelle Sophie; elle désigne les perspectives anthropomorphiques du monde pour lesquelles ce dernier évolue selon un dessein particulier. Pelle Sophie: Amartya sen / la possibilité d'une éthique économique rationnelle p 270 \_ 271 / l'archive ouverte pluridisciplinaire Hal 2 septembre 2010.

4- Denis Maguain / Les Théories de la justice distributives post- Rawlsiennes / Revue économique /No 2 /2002/vol 53.

في إطار مقارنته بين "التيلولوجيا" و"الديونطولوجيا" في الفلسفات السياسية يرى الأستاذ مصطفى حنفي أنّ ما يميز النظريات التيلولوجية هو أنها لا تقيم الفعل من جهة المبدأ أو القاعدة المحددة له، وإنما من خلال النتائج التي من شأنها أن تترتب عنه، كما تقول بذلك نظريات المنفعة والمذاهب الأخلاقية الفلسفية القائمة على مبدأ الكمال والسعادة (كما هو الحال مثلا عند ابن رشد). بخلاف ذلك فإنّ الديونطولوجيا، كما تحضر مثلا عند جون رولز، تؤكّد على أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالخير والسعادة وترجمة ذلك أن قيمة الفعل لا تتحدد من خلال النتائج التي تنتج عنه وإنما من مدى توافقه مع قناعاتنا الراسخة حول العدل والحرية والمساواة. من مقال: من كانط إلى جون رولز، الثابت الأخلاقي والمتغير السياسي في نظرية العدالة، مجلة كلية العلوم الإسلامية، الصراط، السنة التاسعة، العدد 15، 2007.

صن، انشغاله بالبحث عن التعاقد الاجتماعي الأمثل سياسيا وأخلاقيا، أي ذلك التعاقد الذي يتقبله الجميع على الأقل فيما يخص "الوضع الأصلي"، وذلك تحت ذريعة معارضته للتصوّر النفعي المخل بأخلاقية العدالة السياسية والمعارض لكل تصوّر تعاقدى<sup>1</sup>.

وهكذا يخلص بنا المصباحي إلى أنّ صن سيؤدي به نقده "لنظرية العدالة كإنصاف" القائمة على فرضية "الوضع الأصلي" و"حجاب الجهل" المؤسس لها، إلى عدم الاكتفاء بهذه النظرية في تصورها للعدالة بماهي عنوان للإنصاف أو النزاهة، وذلك بالاستئناس بنظرية أخرى هي نظرية "الخيار الاجتماعي" والتي تقوم على فرضية "المشاهد النزيه"؛ الشيء الذي أدى به إلى اعتبار العدالة، أو النزاهة قابلة لأنّ تتمظهر في أشكال مختلفة و متميزة<sup>2</sup>.

#### 4- نظرية "الخيار الاجتماعي" عند أمارتيا صن:

يرجع أ. صن نظريته في العدالة الموسومة بـ "الخيار الاجتماعي" في أصلها إلى المفكر الفرنسي كوندورسيه والتي طوّرها مفكرون من اتجاهات متباينة بل وأحيانا متعارضة كأدم سميث وبنتام، وكارل ماركسوجون ستيوارت ميل... لكن صن، يرى مع ذلك أنّه مهما شاطر هؤلاء المفكرين في نقطة انطلاقهم، ممثلة كما يقول في النزوع إلى الواقعية والنسبية، والعناية بالسلوك الفعلي للناس وبإنجازاتهم في الحياة الواقعية، وتبني منظور المقارنة بين الثقافات المختلفة، إلا أنّه مع ذلك لا يبدو كما يقول إنه "متفق في الجوهر مع نظرياتهم"<sup>3</sup>.

وتستمد "نظرية الخيار الاجتماعي" خصوصيتها من كون صاحبها قد نظر إلى العدالة، باعتبارها مفهوما تقابليا وعمليا. وهذا ما يفسر، في نظر المصباحي، "تمحور فكر صن في العدل والظلم على القضايا التي تتصل بالعقل العملي، أي بإجراءات عملية لا نظرية على أحوال السلوك الملموسة وعلى كفاءات ممارسة الناس لحياتهم الخاصة"<sup>4</sup>.

وتؤسس هذه النظرية مفهوم "الموضوعية" أو "النزاهة" التي تقوم عليها العدالة على فكرة "المشاهد النزيه" التي استعارها من عالم الاقتصاد والمفكر الإنجليزي آدم سميث. ويفترض صن في هذا المشاهد أن تصدر عنه أحكام مفتوحة وغير منحازة؛ أي موضوعية ونزيهة؛ لأنّه ليس عضوا في المجموعة المركزية<sup>5</sup>.

وبهذا اللجوء إلى فرضية "المشاهد النزيه" تقوم "نظرية الخيار الاجتماعي" في المنظور المصباحي، على مراعاة الطابع المركب للمعتقدات الأخلاقية والسياسية وما يقتضيه هذا التركيب من فتح الاستدلال العقلي، بما هو حكم على شؤون العدالة والظلم، كشؤون متداخلة ومترابطة، على كل زوايا النظر وأفاق

فازيو نبيل، العدالة بماهي رهان عمومي، ضمن سؤال العدالة، مرجع سابق، ص 731

2- العدالة وتعدّد العقل والعقلانية عند أمارتيا صن، ضمن "سؤال العدالة" ص 57.

3- فكرة العدالة، مرجع سابق، ص 44.

4- العدالة وتعدّد العقل والعقلانية عند أمارتيا صن، ضمن "سؤال العدالة" ص 46.

5- المرجع نفسه ص 59.

التفكير . وهو بهذا يرد الاعتبار إلى التقييم النسبي وبالتالي إلى الموضوعية المفتوحة والنسبية؛ بدلا عن تقييم المؤسسات الاجتماعية الذي أراد له جون رولز أن يكون موضوعيا بشكل مطلق ومغلق . فوفق أمارتيا صن لكي يكون الحكم على قضايا العدالة الأخلاقية والسياسية موضوعيا ونزيها؛ وجب على التحليل العقلي الذي يقوم عليه هذا الحكم أن يأخذ بعين الاعتبار مختلف وجهات النظر، أي استحضار مختلف العناصر التي تقتضيها الموضوعية. ويرى صن أنّ هذا الاحتضان لوجهات النظر المختلفة، من شأنه أن يجعل الموضوعية عنوانا لتعايش المواقف، بما في ذلك المتضادة منها، هذا من دون أن تكون هذه المواقف مضطرة لأن تكون منسجمة<sup>1</sup>.

ومن هنا وبموجب هذا الفهم الذي يمنحه صن للإنصاف أو الموضوعية، يتّضح، كما يقول المصباحي، إن صن لم يكن يبحث عن ماهية العدالة ولا عن غايتها، كما هو الحال مع أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد ... وإنما كان يبحث عن أحوالها وإجراءاتها الواقعية، كما لم يكن يتوجّه فقط نحو وصف المجتمعات التي تتسم بعدالة كاملة، وبالتالي لم يكن مهتما فقط بطرح السؤال كيف تكون المؤسسات عادلة في المجتمع؟، كما كان يرى رولز ومعه فلاسفة العقد الاجتماعي، وإنما كان مهتما أيضا بطرح السؤال : كيف يمكن إعلاء العدل وإنزال الظلم؟ وهذا الانحياز من أ. صن لمنظور الإنجاز الواقعي كان دافعه، كما يقول المصباحي، هو الانتباه لمظاهر الظلم في العالم والحثّ على النضال من أجل التقليل من آثاره وعواقبه الوخيمة، وكذا تحديد طرق تقدير كفاءات هذا التقليل<sup>2</sup>.

ونظرية "الخيار الاجتماعي" بإعطائها الأسبقية لهذا لسؤال الأخير إنما تكشف أنّ أول خطوة في طريق التخفيف من الظلم هي الاهتمام بقدرات الأفراد وما تجسّده من حرية في الفعل؛ ومن فرص لإنجاز هذا الفعل. وهكذا، وبدلا عن المقاربة الرولزية "العدالة كإنصاف"، يدعو أ. صن إلى تبني مقاربة "العدالة كقدرة" والتي تقوم على تقييم الإنجازات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حياة الناس بما لهم من قدرات فعلية على إنجاز ذلك<sup>3</sup>. وتتمثل مزايا القدرة، التي تشكّل قلب نظرية العدالة عند صن، حسب المصباحي، في كونها تقوم على الحرية، والاختيار، والعقل<sup>4</sup>.

وفيما يخص قدرة العقل فإنّ توظيفها من طرف الفرد تسمح له بالانتقال من الشعور العام بالظلم إلى التشخيص العقلي لهذه الحالة أو تلك من حالات هذا الظلم؛ بقدر ممكن من الموضوعية أو النزاهة. لكنّ

1- المرجع السابق، ص 57.

2- العدالة من منظور القدرات والحرية لدى صن مرجع سابق.

3. يعتبر صن القدرة سمة مركزية في الحياة البشرية وتعني عنده، حسب المصباحي، "الاقتدار على فعل شيء أو القيام به أو أنها مجموع الوظائف والأفعال التي يملكها الإنسان بالقوة (بالمعنى الأرسطي) وقادر على استعمالها وتفعيلها متى شاء وفي أي غرض شاء. وهذا معناه أن القدرة فرصة وإمكان حقيقي بحرية الاختيار والإنجاز، مما يعني أنها تنطوي في نفس الوقت على بعد الفعلية وعلى بعد الإمكان أو الفرص الممكنة" عن مقال: العدالة من منظور القدرات والحرية لدى صن م س

4- العدالة من منظور القدرات والحرية لدى صن، مرجع سابق.

هذا العقل كما تتصوّره "نظرية الخيار الاجتماعي" هو عقول مختلفة وليس عقلا واحدا؛ كما تفترضه نظرية العدالة كإنصاف عند رولز.

يأتي إقرار صن بتعدّد العقول في سياق نقده للفكر الأنواري الذي يشكّل مرجعية أساسية بالنسبة إلى نظرية رولز في العدالة ذات الامتدادات التعاقدية. فهو فكر يدافع عن وجود عقلانية واحدة ووحيدة تناسب إلى زمن محدّد هو القرن الثامن عشر، وإلى ثقافة وجغرافية معينة حصريّة هي الثقافة والجغرافية الغربية؛ هذا مع العلم أن الفكر الغربي الأنواري بنفسه ليس واحدا وإنما هو فكر متعدّد. ومن هنا ينتقد صن رولز في إقراره أن عقلاء "الوضع الأصلي" هم عقلاء بنفس الشكل وهم وحدهم عقلاء، هذا مع العلم أنّ لهم أمورا مشتركة مع باقي الإنسانية، تتجلى في القدرة على جمع المعلومات والمعطيات وعلى الانفتاح الذهني وفحص اختبار الحجج العقلية وعلى الانخراط في حوار عمومي غير مقيّد. ومن هنا يقول صن إنّ نظرية العدل الرولزية إن لم يسمح فيها "الوضع الأصلي" بانبثاق عقول متعدّدة فستصاب بالفشل<sup>1</sup>.

وهكذا على وحدة العقل الأنواري، وانسجاما مع ما تقوم عليه العدالة في منظور صن من تعدّد في المبادئ، ومن موضوعية مفتوحة، فهي عدالة مبنية على "التفكير والحوار"، وبالتالي على تنافس العقول والمطالب ووجهات النظر<sup>2</sup>. إنّها عدالة إذن أراد لها صن، حسب المصباحي، تلافي التشتّب بمحلية العدالة وتمركزها في الغرب؛ كما أراد لها أن تطل فضاء العقل نفسه، أي المطالبة بالعدالة في التعامل مع العقول الأخرى غير الغربية، ومع ضروب مختلفة من المنطق والاستدلال، ذلك أنّه توجد ثقافات عديدة ذات تفكير قائم على حجج منطقية وعقلية، وليس على الإيمان والمعتقدات اللاعقلية كما يتوهّم كثير من مفكري الغرب<sup>3</sup>.

وبهذا ينفي صن، وجود تنافر جذري بين الفكر الغربي والفكر الشرقي، أو الغير الغربي حول موضوع العدالة كقيمة أخلاقية/سياسية. فهناك مواقف شبيهة أو ذات صلة وطيدة حول العدل والإنصاف والمسؤولية والواجب والخير والاستقامة في الغرب؛ تمّ تطويرها في مناطق متعدّدة من العالم وأنها يمكن أن توسّع مدى الحجج التي استعملت في الأدبيات الغربية والتي تمّ إهمالها أو تهملها في الغالب في التقاليد المهيمنة للخطاب الغربي المعاصر<sup>4</sup>.

ويرى المصباحي أنّ صن لم يكتف بالتشكيك في وحدة العقل الأنواري، بل أضاف إلى ذلك تشكيكه في العقل نفسه؛ باعتباره هو الأداة الوحيدة لتحقيق العدل دون باقي الأدوات الأخرى التي يملكها الإنسان، كالعاطفة، واللاعقل. وهذا ما يخالف ما كان يدعيه أفلاطون مثلا حينما نسب الاستبداد والقهر والظلم للجانب العاطفي؛ بينما نسب العدل والحق إلى العقل. هذا مع العلم، حسب صن، "أنّ الفعاليات العقلية يمكن أن تكون وراء مواقف وأفعال ظالمة، كما يمكن أن تكون المشاعر والعواطف مصدرا لمواقف عادلة

1- العدالة وتعدّد العقل والعقلانية لدى صن، ضمن "سؤال العدالة"، ص53.

2- المرجع نفسه، ص59.

3- المرجع نفسه، ص51.

4- المرجع نفسه، ص51-52.

ونبيلة. معنى ذلك أنه يمكن أن تكون هناك دوافع أخرى للقيام بأفعال العدالة غير العقل<sup>1</sup>. وهذا ما نلمسه مثلا في الثقافة الإسلامية حيث نجد الحديث عن العدالة الدينية باعتبارها تشكّل نموذجا يحتذى بالنسبة إلى العدالتين: الأخلاقية والسياسية كما هو الحال عند الغزالي<sup>2</sup>.

وفيما يخص ربط أمارتيا صن العدالة بقدرة الحرية ربطا جوهريا، كما هو الحال عند رولز، فذلك لأنّ العدالة، وخصوصا في العالم المعاصر، تتطلّب، كما يقول، اهتماما خاصا وعميقا بتحقيق الحريات الشخصية وضرورة تساوي الناس فيها بإعطائها أولوية حقيقية بالقياس إلى الدخل والخيرات الأساسية والمنافع بصفة عامة، التي عليها الفلاسفة النفعيون (جيرمي بنتام مثلا) وبعض علماء الاقتصاد في تصورهم للعدالة<sup>3</sup>. فالحرية في منظور صن هي إحدى المؤثرات الكثيرة المحددة للتميز العام للشخص. ومن هنا كانت لها قيمتها الكبيرة كقدرة، في نظر صن، فيما يخصّ تحقيق العدل ومحاربة الظلم، وذلك لسببين اثنين على الأقل: الأول: أنّ مزيدا من الحرية يعطي فرصة أكبر للفرد للسعي لأهدافه وتحقيق منفعه، أي لتلك الأشياء التي يقدر ويمنحها قيمة. إنها تدعّم قدرة الفرد على أن يحيا كما يريد ويعمل على إعلاء الغايات التي يريد وعلى رأسها العدالة. أما السبب الثاني: فيتجلّى في عملية الاختيار نفسه فقد يريد الشخص مثلا التيقن من أنّه لا يوضع رغما عنه في حالة ما بسبب قيود فرضها عليه آخرون إي أنّه تتاح له فرص الاختيار وممارسة حريته. ومن هنا يكون التمييز بين جانب الفرصة وجانب العملية من الحرية مهما جدّا وبعيد الأثر هنا<sup>4</sup>.

ومن شأن الوقوف عند هذين البعدين للحرية أن يثير، حسب صن، السؤال التالي: هل في مقدور المرء أن يحقق اختياراته وفرص إمكانياته وبالتالي لحرية بدون تدخل الدولة أو الآخرين؟

يشير صن إلى أنّ الحرية الفعلية أحيانا قد لا تكون صادرة عن الذات، وأنّما نتيجة تدخل الدولة أو الآخرين. وهذا ما يعني افتقار قدرات وحريات الناس لسياقهم الاجتماعي والسياسي وما يوقّره من فرص لممارسة الفرد لحرية. فالحرية، في منظور صن، ليست ممارسة منعزلة بطبيعتها وليست كذلك حرية مطلقة، بل هي حرية نسبية لأنها أساسا فعل متعدي تفاعلي، أي لا يتحقّق إلا مع الآخر وفي إطار الجماعة. ومن هنا يرى صن أنّ ما يضمن الحرية ويفعلها هو النظام الديمقراطي، لأنّه هو القادر على نسج العلاقة التناغمية بين العدالة والحرية بكيفية عقلانية وحوارية، على عكس ما يراه الليبراليون المتطرفون الذين يزعمون أنّ إقرار العدالة والمساواة في مجتمع ما؛ من شأنه أن يهدّد الحريات الفردية غير المشروطة بالإتلاف مع الآخر. في مقابل ذلك فإن ذوي النزعة الاشتراكية يعتقدون أنّ رفع الحرية إلى منزلة القيمة العليا المطلقة

1- المرجع نفسه، ص 54.

2- هذا ما يؤكده الإمام الغزالي مثلا عندما يقول بأن الله " سبحانه وتعالى لا موجود سواه إلا وهو حادث بفعله وفائض من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها". ورد هذا القول في كتاب: محمد المصباحي، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى 2017، ص 240.

3- فكرة العدالة، ص 338.

4- المرجع نفسه، ص 334.

من شأنه أن يخلق مجتمعا فردانيا خاليا من قيم التضامن الاجتماعي بين أفرادها الشيء الذي ينتج عنه بيئة اجتماعية مليئة بمظاهر الظلم وغياب الإحساس بالآخر وبالخير المشترك<sup>1</sup>.

والديمقراطية حسب صن ليست مجرد مسألة قواعد صورية وإجراءات مسطرية تنحصر غايتها في إعطاء الحكم للأغلبية التي جاءت بها على أساس صناديق الاقتراع، بل إنها يجب أن تكون وسيلة من وسائل حفظ حقوق الإنسان واحترام الشرعية وضمن النقاش الحرّ وتدفع المعلومات والحق في تفسيرها وتأويلها واستفادة المواطنين من الفرص المتاحة أمامهم. بهذا تكون الديمقراطية بمثابة ذلك الفضاء الأمثل للملاءمة بين الحرية والعدالة، لأنها تحول دون تحول العدالة إلى نظام كلياني، وانقلاب الحرية إلى فوضى تعبد صناديق الاقتراع؛ متجاهلة حقوق الجماعات والأفراد في العدالة والإنصاف. فالديمقراطية في منظور صن إذن لا يكفي أن تكون تمثيلية، بل عليها أن تسعى أيضا إلى أن تكون تداولية حتى يشعر الفرد فيها بمسئولية الالتزام في الحياة السياسية وفي تشكيل قيمها الأخلاقية بشكل جماعي عبر حوار يحترم حريات الآخر ورغباته وتصورات في الحياة<sup>2</sup>.

وهكذا يخلص بنا المصباحي أن موقف أمارتيا صن من إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة يقوم أساسا على الدفاع عن جدلية الأخلاقي والسياسي في العدالة بما هي عنوان لتضافرها لكن من دون الخلط بينهما، كما حصل مع ابن رشد. فالعدالة عند صن هي ممارسة وسلوك قبل أن تكون نموذجا يقتدى أو حلما أو شعارا أو غاية، وبالتالي فإنها أولا قدرات، ومؤسسات ومبادئ ثانيا. وإيلاء صن أهمية للقدرة يأتي من كونها تعبيراً حقيقياً على الفعل البشري كفعل عقلي وحرّ وتواصل يخرج الذات من شرنقتها الماهوية المغلقة نحو علم الآخر المنفتح. كما أنّها تعبير عن أنّ العدالة بماهي إنصاف ذي حمولة أخلاقية وسياسية هو عنوان لتلك الموضوعية أو النزاهة المفتوحة والتي يشارك في بنائها جميع الأفراد والجماعات والثقافات عبر النقاش العقلاني الحرّ باعتباره يشكّل أساس كل تحسين لمسألة العدالة وتطوير أحوال الناس وتقليص التفاوت في القدرات والحريات بين الأفراد فيظلّ دولة ديمقراطية تجمع بين الحرية والمساواة والعدالة.

إنّ الموقف الذي يتبناه صن من إشكالية العدالة بين السياسة والأخلاق يستمدّ مرجعيته الفلسفية من الفلسفة المابعد حدائية كفلسفة احتضنت، كما تقول بيل صوفي، عودة جديدة للذات "كفكرة فلسفية لها حضورها القوي في كتابات آلان، وبول ريكور، وآلان تورين، وأمارتيا صن كذلك...<sup>3</sup> إنّها، كما يقول المصباحي، تلك الذات البرزخية والبيندائية، ذات لا تملك هوية واحدة وانتماء وحيدا، أي إنّها لم تعدّ

1- العدالة من منظور القدرات والحريات عند صن، مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- Pelle Sophie: Amartya sen, la possibilité d'une éthique économique rationnelle, l'archive ouverte pluridisciplinaire, Hal 2, septembre 2010, p.9.

في إمكانها اليوم " أن تعيش منكفئة على فرديتها من دون الآخر؛ إذ صار الآخر جزءا من الذات، ولا يمكنها الانفصال عنه ولا معنى لها من دونه<sup>1</sup>.

## 5- خلاصات وآفاق:

يخلص المصباحي مما سبق أنّ العلاقة بين موقفى ابن رشد وأمارتيا صن من إشكالية العدالة بين السياسة والأخلاق لا تخلو من تقاطعات بين الرجلين وذلك من حيث إنهما معا يدافعان عن ضرورة تخليق الممارسة السياسية وما يقتضيه هذا التخليق من نقد للاستبداد السياسي وترسيخ للعدالة عموما، وللعدالة التوزيعية خصوصا، في العلاقات بين أفراد المدينة، هذه العدالة التي تشكّل عنوانا للإنصاف والحق والحرية والعقل وتديير المساواة واللامساواة في هذه المدينة.

لكنّ هذه التقاطعات لا تخفي عنّا، حسب المصباحي، وجود اختلافات بين ابن رشد وصن؛ مصدرها اختلاف خلفياتهما الفلسفية. فقد كان موقف صن بحكم رغبته في أن يجعل مفهومه للعدالة أكثر رحابة، يمتح أولا: من علوم عصره وعلى رأسها العلم المتخصّص فيه، وهو علم الاقتصاد، كما يمتح ثانيا: من فلسفة الأنوار وعلى رأسها الفلسفة الكانطية، وثالثا: فإنّه، كفيلسوف ما بعد حدائى، سيجعل تصوّره للعدالة معبرا عن عودة جديدة للذات؛ هذه العودة التي جعلت هذه الأخيرة منفتحة على الآخر وتشرط وجودها به مما نتج عنه جعل العدالة عنوانا للحوار العمومي وللموضوعية المفتوحة .

أما ابن رشد فإنّ الخلفية الفلسفية التي حكمت تصوّره للعدالة بين الأخلاق والسياسة هي، كما يقول المصباحي، نظرية النفس الأفلاطونية ونظرية الأخلاق الأرسطية كنظريتين ميتافيزيقيتين. حقيقة إن أبا الوليد قد تجاوز الأصل النفسي واللاهوتي للعدالة؛ لدرجة أنّه لم يتطرّق في تلخيص أخلاق أرسطو إلى تصوّر الشريعة الإسلامية للعدالة الإلهية في علاقتها بالشريعة العقلية<sup>2</sup>. كما نزع إلى تأسيس هذه العدالة على العقل العملي لتصبح متماهية مع شؤون البشر فيما بينهم، وليس بالعدالة الإلهية في الآخرة<sup>3</sup>، ولتصبح العدالة عدالات : كلية، وجزئية ولتصبح هذه الأخيرة هي بدورها: معاملتية، وتصحيحية، وإنصافية. لكنّ العدالة عند ابن رشد؛ ظلّت، في نظر المصباحي، ذات طابع ماهوي، وفي خدمة العقل النظري في برهنته على العدالة الكلية وحل أزماتها التي تحول دون تحقيق ما تنغيّاه من كمال وسعادة وحق<sup>4</sup>. وبالتالي فإنّها ظلّت

1- المصباحي محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص27

2- يفسّر المصباحي عدم اكتراث ابن رشد بشريعة الوحي المتصلة بالعدالة بأنّه يعرب عن تخليه عن فكرة اتصال الحكمة بالشريعة فيما يخص مسألة العدالة وهو تخل من بين أسبابه المحتملة هو أنّ كتاب تلخيص الأخلاق في نسخته الحالة أي كترجمة عن اللغة العبرية قد لا يكون مؤلّفه هو ابن رشد. "قيمة العدالة والظلم عند ابن رشد." مرجع سابق.

3- نفسه. يرى الجابري أن ما يؤكد هذا الربط الرشدي للعدالة بشؤون البشر، هو أنّ ابن رشد يبدو في كتابه "الضروري في السياسة" "يندّد بجميع أشكال التسلط والاستبداد، وينشد الإصلاح في الحكم والسياسة كما نشده في العقيدة الدينية والعلم والفلسفة" الجابري، مدخل "الضروري في السياسة"، مرجع سابق، ص 27

4- قيمة العدالة والظلم عند ابن رشد، مرجع سابق.



عدالة معطاة سلفاً أخلاقياً وسياسياً باعتبارها حلم أو غاية لمدينة فاضلة تتحقق فيها العدالة بعيداً عن العقل العملي عقل الإقناع والجدل. هذا مع العلم كما يقول صن إن العدالة مبنية باستمرار، فهي ممارسة فردية وجماعية يساهم فيها جميع الأفراد والعقول والقدرات والثقافات من خلال حوار عمومي حرّ حول كيفية التقليل من الظلم وتحقيق قدر أكبر من العدل في ظل نظام سياسي ليبرالي ديمقراطي.

لكنّ هذه الاختلافات القائمة بين موقفي ابن رشد وأمارتيا صن من إشكالية العدالة بين الأخلاق والسياسة؛ سينظر إليها المصباحي باعتبارها تندرج مع ما تدعو إليه أطروحة صن من تنسيب للعدالة السياسية والأخلاقية باعتبارها تجسّد الموضوعية المفتوحة على مختلف وجهات النظر. وهذا ما يعني إمكانية إدراج أطروحة ابن رشد ضمن وجهات النظر التي يطالب صن برد الاعتبار إليها باعتبارها تقدّم لنا تصوّراً للعدالة يمكن أن يساهم في إغناء العدالة وزحزحتها من تمركزها في الغرب. لكن دون أن يعني هذا، حسب المصباحي، عدم استئناس التفكير في هذه الأطروحة الرشدية، وكذلك في أطروحة صن على ضوء حاجات العالم العربي اليوم، وذلك في أفق بناء موقف مصباحي من هذه الإشكالية يتلاءم مع مطلب العدالة في المجتمع العربي المعاصر.

وهكذا يمكن القول إن هذه الدراسات المصباحية حول العدالة هي بمثابة ترسيخ لذلك الحوار الديمقراطي التشاوري الذي دعا إليه صن بين قيم العدالة الأخلاقية والسياسية في الغرب والشرق. وهو ترسيخ قوامها للدفاع عن راهنية معركة ابن رشد في مواجهة أخلاق الطاعة المهيمنة في عصره على الممارسة السياسية؛ مادامت هذه الأخلاق ما تزال سائدة في العالم العربي اليوم. لكنّ هذا الدفاع يظل مشروطاً لدى المصباحي بإنزال العدل الرشدية، وما ترتبط به من قيم أخلاقية سياسية، من عالمه المتعالي كحلم، إلى عالم الممارسة اليومية للناس في مواجهتهم للظلم كما يدعو إلى ذلك صن<sup>1</sup>.

كما أنّ ترسيخ الحوار الديمقراطي حول العدالة الذي دعا إليه صن يجعل استئناس المصباحي لمعركة ابن رشد هاته يستمد مسوغه ممّا ظلّ ابن رشد يدعو إلى التمسك به، وهو مبدأ الانفتاح على الآخر مهما كان مخالفاً لنا في الملة حسب تعبيره. وبهذا يدعو المصباحي إلى ضرورة تعديل تصوّر فيلسوف قرطبة للعدالة، كتصوّر ماهوي وغائي في جوهره ينتهي إلى تكريس الخلط بين السياسة والخلاق، على ضوء الفلسفات السياسية المعاصرة التي منحت للعقل العملي، عقل الحوار والنقاش والاختلاف والحرية، الأولوية، مقارنة بالعقل النظري، بما يؤدّي إلى تحسين العدالة الرشدية وإعطاء الأولوية للتفكير في كيفية إنجازها في حياة الأفراد والجماعات على ضوء مستجدات الواقع العربي اليوم، ما دامت "لا توجد عدالة في ذاتها، وإنّما توجد عدالات من أجل الإنسان الذي يتصورها ويتفق على عقد اجتماعي بشأنها حسب مستواه التاريخي والفكري"<sup>2</sup>. ومن شأن هذا التعديل أن يساهم، حسب المصباحي، في توفير البيئة المناسبة في العالم العربي "للشعور بالتعاطف مع المظلوم، وفتح أفق شفاف يمكّن الناس من رؤية الظلم ظلماً

1- بنعدي يوسف، مسألة العدالة عند الفارابي وابن رشد، دور النفس في القول الفلسفي العدل، مجلة التفاهم: عدد 28، 2020.

2- المصباحي، من مقدّمة "سؤال العدالة" مرجع سابق، ص 7.

والتنديد به، والعمل على استئصاله قدر الإمكان. ذلك أنّ البيئة المحرومة من ظروف مواتية للإحساس بضرورة العدل وللتفكير فيه تفكيراً عقلياً؛ قد تجعل الناس غير قادرين على الشعور بالظلم حتى بالنسبة لأنفسهم"<sup>1</sup>، وليست هذه البيئة، كما يقول المصباحي ومعه صن، سوى الديمقراطية. ف"الديمقراطية، بمعناها الشريف، ليست فعلاً علمياً أو إيمانياً أو دعوياً أو جمعوياً أو نقابياً، الديمقراطية فعل سياسي يتخذ شكل صراع بشري سلمي غايته إقرار العدالة بأبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحقوقية والثقافية"<sup>2</sup>.

لكنّها ديمقراطية مهما تقاطع فيها المصباحي مع صن، فإنّها يفترض فيها، حسب هذا الأخير، أن تنشغل بعودة سؤال الأخلاق إلى السياسة لكن من خلال عودة أخرى هي عودة السؤال الديني إلى حقل السياسة والذي كانت من نتائجه ظهور ما يسمى بـ"الإسلام السياسي"، هذا الإسلام الذي انتهى أنصاره، من المتطرفين بالخصوص، إلى إفراغ العدالة السياسية من حملتها الأخلاقية عن طريق إضفاء الشرعية الدينية على الاستبداد والظلم والإرهاب. ومن هنا يرى المصباحي أنّ الدفاع عن العدالة كقيمة أخلاقية سياسية في العالم العربي لا يمكنه أن يتحقق إلا في ظلّ نظام سياسي ليبرالي ديموقراطي وما بعد علماني؛ إذ في ظل هذا النظام وحده سيتمكن الديمقراطيون العرب والمسلمون من "فتح أبواب الحوار مع تيارات الإسلام السياسي" لإغناء دلالات الديمقراطية وتوسيعها. إذ كلما زاد منسوب العقل والحرية في الحركات والتيارات الدينية، كان ذلك إغناءً للفكر الديمقراطي"<sup>3</sup>.

لكن ألا يمكن القول إن مراهنة المصباحي على اتخاذ الحوار وسيلة لاستقطاب أنصار الإسلام السياسي، وخاصة منهم الأصوليون المتشدّدون، ليصبحوا من دعاة العدالة والديمقراطية هي مراهنة تقوم على وهم التماثل بين المجتمعات الغربية كمجتمعات حديثة ومعلمنة لمدة خمسة قرون، وبين العالم الإسلامي الذي لم يحقق بعد تعلمنه وحدائته. فبموجب هذا التماثل أضحت الأصوليات الدينية في العالم الإسلامي وكأنّها متماثلة مع الأصوليات الدينية الغربية؛ هذا مع العلم أنّ هذه الأخيرة إن كانت قد استجابت لتحديات الحداثة، فإن الأصوليات الإسلامية على العكس من ذلك؛ فقد ظلّت ترتبط بالصراعات الدينية وبالتطرف والإرهاب وبمعارضة الحداثة ومكتسباتها وعلى رأسها الديمقراطية وهي إن أظهرت قبولها للديمقراطية فذلك من أجل استغلالها لصالحها"<sup>4</sup>.



1- العدالة وتعدّد العقل والعقلانية لدى صن، ضمن كتاب سؤال العدالة، مرجع سابق، ص 40.

2- المصباحي محمد، تغريدة فايستوكية بتاريخ 28 أبريل 2021.

3- المصباحي محمد، أوجه التقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي، (مقال غير منشور).

4- حسين مجدي عز الدين، قراءة في طرح "ما بعد العلمانية" مجلة دراسات فلسفية، العدد 11 نوفمبر 2018. ص 59-74.

## المصدر والمراجع:

### المصادر:

- 1- المصباحي، محمد، العدالة بين الأخلاق والسياسة عند ابن رشد، مقال غير منشور.
- 2- المصباحي، محمد، حقيقة العدالة والظلم عند ابن رشد، مقال غير منشور.
- 3- المصباحي، محمد، أوجه التقابل بين الديمقراطية والإسلام السياسي، مقال غير منشور.
- 4- المصباحي، محمد، الذات في الفكر العربي الإسلامي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2017.
- 5- المصباحي، محمد، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2013.
- 6- المصباحي، محمد، من أجل حداثة متعددة الأصوات، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010.
- 7- المصباحي محمد، مع ابن رشد، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2007.
- 8- المصباحي محمد، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة بيروت، ط1، 1998.

### المراجع:

- 1- إمام، عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة.
- 2- سؤال العدالة، مؤلف جماعي. تنسيق المصباحي محمد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2014.
- 3- ابن رشد، تلخيص أخلاق أرسطو، ترجمه عن العبرية شحلان أحمد، ط1، 2018.
- 4- ابن رشد، الضروري في السياسة، ترجمه عن العبرية شحلان أحمد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
- 5- صن، أمارتيا، فكرة العدالة، ترجمة جندلي ماجد، الدار العربية للعلوم ناشرون ن بيروت، ط1، 2010.

### المجلات:

- 1- مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، عدد 11 نوفمبر 2018.
- 2- مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية، السنة التاسعة، العدد 15 حولية 207.
- 3- مجلة مدارات فلسفية، العدد 13، 2006.

### المراجع الأجنبية:

- 1- Pelle Sophie Amartya sen La possibilité d'une éthique économique rationnelle pluridisciplinaire L'archive ouverte , Hal , septembre 2010.
- 2- Revue économique N 2, 2002, Volume 53.

# إشكالية توافق الحرّية والمساواة

## The problematic of compatability of freedom and equality

أ. مصطفى جبور

كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة  
جامعة ابن طفيل بالقنيطرة  
المغرب

[mustapha.jebbour@uit.ac.ma](mailto:mustapha.jebbour@uit.ac.ma)



## إشكالية توافق الحرية والمساواة

أ. مصطفى جبور

### ملخص:

يتناول هذا المقال بالفحص والتحليل العلاقة القائمة بين الحرية والمساواة باعتبارها مسألة ظلت تشغل حيزاً هاماً في اهتمامات الفلسفة العملية من خلال تغطيتها لمساحة تقاطع واضحة بين الفلسفتين السياسية والاجتماعية وفلسفتي الأخلاق والحق. يكمن الغرض من التساؤل حول التعالق بين هذين المبدأين المؤسسين لأي نظرية في العدالة بالدرجة الأولى في فهم هذه الصلة الإشكالية التي تجمع بينهما؛ وذلك من خلال عرض مختلف أشكال العلاقة التي تربط هذين المفهومين باعتماد مقارنة تحليلية نقدية تكشف حجج الآراء المتعارضة المتعلقة بهذا الموضوع، وتهدف إلى تتبع بعض الهفوات الخاصة بكل أطروحة. كما يسعى في مرحلة ثانية ومن خلال عمل تكميلي، إلى الوصول إلى رسم ملمح فلسفي قد يشكل السبيل الملائم لتفادي التنافر والتوتر في ارتباط الحرية بالمساواة، بما يساهم في بلورة مقترح يسمح بتوفير رؤية قادرة على بلوغ وتحقيق مبدأ الحياة الجيدة التي يتناغم فيها الخير والعدل.

الكلمات المفتاحية: الحرية، المساواة، العدالة، الليبرالية، الليبرالية، المساواتية.

### Abstract:

This article examines and analyses the relationship between freedom and equality. This connection has been figured out prominently in the interests of practical philosophy while embodying a strong intersection point between Political Philosophy, Social Philosophy, Morals Philosophy, and the Philosophy of Right. The purpose of questioning the relationship between these two founding principles of any theory of justice is represented in the understanding of this problematic relationship that unites them through highlighting its different aspects by adopting an analytic and critical approach that reveals the arguments of the opposing views related to this subject, and following some of the lapses of each thesis. This research tries as well in a second phase, through a synthetic work, to identify a philosophical feature that may constitute the appropriate way to avoid disharmony and tension in their connection, and can contribute to the crystallization of a proposal that allows providing a vision capable of achieving the principle of a better life in which Good and Justice can be harmonious.

**Keywords:** Freedom, Equality, justice, liberalism, Libertarianism, egalitarianism.

## 1- مقدمة:

لقد انشغلت البشرية على امتداد تاريخها بقضية العدالة وسؤال تحققها، إذ كانت وما تزال مطلباً للشعوب وهماً للأنظمة. لذلك انكب المفكرون والمصلحون والسياسيون وغيرهم على القول فيها. وعلى الرغم من تنوع نظريات العدالة واختلاف مرجعياتها، فإن المتأمل فيها يلاحظ أنها تعود إلى مبادئ محدّدة كالفضيلة والمنفعة والرّفاه والحرية والمساواة. ولا تخلو إحدى هذه النظريات من أحد المبدأين الأخيرين- أي الحرية والمساواة- أو هما معا، فنجد من يجزم بإمكانية تحديد العدالة في كونها كلّ القواعد الضرورية لضمان عيش مشترك يجمع أفراداً أحراراً ومتساوين<sup>1</sup>. وبما أنّ البشرية قد حققت مع حقوق الإنسان والحرية والمساواة في الفرص، خطوات جبّارة إلى الأمام، فإنّ هذين المبدأين المذكورين أنفاً يعدّان اليوم من أهم ما حقّقه الحضارة الإنسانيّة، والدليل على ذلك استحالة بلوغ مجتمع ما درجات الرقي والتحضّر في ظلّ غياب إحداهما. هذه الأهمية البالغة لكليهما أكّدها "هيغل" عندما أقرّ بأنّهما المقولتان البسيطتان اللتان نخزل فيهما غالباً ما ينبغي أن يكون التحديد الأساسي والهدف النهائي للدستور ونتائجه. ويستدرك بأنّه على الرغم من صحّة ذلك، فإنّ عيبيهما هو تجريدتهما التام. والنتيجة أنّه إذا تمسكنا بهذا الشكل التجريدي، فإنّ هذه المبادئ إمّا أنها تمنع تحقّق الطابع الملموس للدولة أي صياغتها في دستور وحكومة عامة، أو أنّها تؤدي إلى تدميرها<sup>2</sup>.

## 2- العلاقة الإشكالية بين الحرية والمساواة:

يبدو جلياً إذن أنّ هذين المفهومين وإن ظلّا محطّ اعتبار وقيمة كبرى لدى الجماعات البشرية، فإنّهما يطرحان مع ذلك أسئلة مقلقة فيما يرتبط بتعدّد دلالتيهما وما يخلقه من نقاشات حادّة، فضلاً عن السّجال المتعلّق بحضورهما معا أو بحضور إحداهما وغياب الأخرى. نستحضر في هذا السّياق، كيف توجّهت الحركات الثّوريّة التي رفعت شعار العدالة منذ بداية القرن العشرين باندفاع شديد نحو وضع الدّعوة إلى المساواة الفعلية على رأس مطالبها، و في المقابل تشكّلت تيارات وآراء معاكسة للدّفاع عن إيلاء الحرية الأهمية القصوى، الشّيء الذي يضي على العلاقة بينهما طابعاً إشكالياً عميقاً إلى درجة صار فيها التّحدّي الفلسفي الكبير يتمثّل اليوم في القدرة على صياغة معادلات تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة، بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمعات المعاصرة من خلال الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع<sup>3</sup>. لكّ هذا، وانخراطاً في الهمّ الفلسفي الذي يجمع بين النّظرية والبراكسيس، يسعى مقالنا هذا إلى البحث عن الصّيغة الأنسب لتصوّر يوفّر إمكانية ضمان تكامل الحرية والمساواة بما يخدم بلوغ مجتمع عادل تكون فيه حياة الأفراد

1- عزمي بشارة، "مقدّمة" ضمن كتاب محمّد جبرون وآخرون: ما العدالة؟ معالجات في السّياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، الدّوحة 2014، ص 54.

2- G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind*, translated from the 1830 Edition, together with the *Zusätze* by William Wallace and A.V. Miller, revised with an Introduction by M. J. INWOOD, (Oxford: Oxford University Press, 2007), p 237.

3- محمد جبرون وآخرون: [2014]، مرجع سابق، ص 14.

جيدة. وفي هذا السياق نهدف إلى فحص الإشكالية المتمثلة في أنه إذا كانت العدالة تشترط -على الأقل- الحرية والمساواة، فإنّ السؤال بخصوص طبيعة العلاقة بين هذين المبدئين وأهميّة كلّ منهما يطرح نفسه بإلحاح، لما لذلك من آثار ونتائج مباشرة ومتباينة على أيّ تصوّر للعدالة.

## 2-1- علاقة الحرية والمساواة بين التكامل والتجاذب:

يرى ويل كيمليكا (Will Kymlicka) فيما يتعلّق بالجزء الأول من الإشكاليّة، أي العلاقة الممكنة بين المفهومين الرئيسيين هنا، أنّ النظريات السياسيّة المعاصرة تميل إلى تقديم الانقسام بين الاتجاه المدافع عن المساواة (المساواتيون) والاتجاه المدافع عن الحرية (الليبراليون)، على أنّه انقسام يتعدّد تخطيه وأنّه مؤسس على قيم عليا لا يمكن اختزال بعضها في بعض. وفي الوقت نفسه تميل هذه القيم إلى إخفاء التّفكيريّة الأيديولوجية للمجتمعات الديمقراطيّة والتي قد تؤكّد أيضاً على المساواة من خلال تعريف نفسها ضدّ التّوزيع غير العادل للموارد الاجتماعيّة والتأكيد على الحرية من حيث أنّها تتحدّد بكونها ضدّ بسط هيمنة الدولة.<sup>1</sup> كما يحضر هذا الرأى في الحوار القوي الذي دار بين الفيلسوفين "جان نارفيسون" (Jan Narveson) و"جيمس صطيريا" (James P. Sterba)، حيث يؤمن نارفيسون بأنّهما غير متوافقتين ويختار الحرية كقيمة توجيهيّة له. بينما يدافع صطيريا من جانبه عن موقف يقرّ بأنّهما ليستا متنافستين، ويؤكد على ضرورة أن تكون الحرية في خدمة قضية المساواة بما هي رفاهيّة.<sup>2</sup> وهذا ما يذهب إليه معظم فلاسفة اليسار الذين يدافعون عن سيادة الثانية على الأولى، لأنّ العدالة تفترض المساواة، وأنّها تتغلّب على جميع القيم السياسيّة الأخرى.<sup>3</sup> وعليه، نستخلص أنّ هناك توجهين تختزل أفكارهما طبيعة العلاقة الممكنة بين الحرية والمساواة على الرّغم من ضرورة الابتعاد عن التعميم الراديكالي، والانتباه إلى كون العديد من المفكرين الليبرالي التّوجّه كجون راولز (John Rawls) أو جيمس ميد (James Meade) أو توماس ناجل (Thomas Nagel) أو توماس سكانلون (Thomas Scanlon) أو رونالد دووركين (Ronald Dworkin) قد دافعوا عن المساواة. وفي المقابل ذهب فلاسفة ينتمون إلى الفكر اليساري إلى إيلاء الحرية الأهميّة القصوى كما هو الأمر مع جون بول سارتر (Jean-Paul Sartre) وماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) أو أكسل هونيث (Axel Honneth)، فضلا عن توقّر دلائل متعدّدة على كون الحرية ذات قيمة أكبر من

1- Frédéric Gonthier, «La justice sociale entre égalité et liberté», Revue française de science politique, Presses de Sciences Po, 2008/2, Vol. 58, p285.

2- Jan Narveson and James P. Sterba, Are Liberty and Equality Compatible? (New York : Cambridge University Press, 2010).

3- Gerald Cohen, « La liberté et l'égalité sont-elles compatibles ? », traduit de l'anglais par Colette Bernas, Actuel Marx, P.U.F, N° 7 (1990), p 29- 30.

يعاضد أمارتيا سن موقف كوهين حينما ذهب إلى أنّ اعتبار أحد عناصر العدالة الاجتماعيّة مهمّ جدا، هو أمر لا يلغي وجود العناصر الأخرى أو يزيحها جانبا، بل من الممكن أن يظلّ لها دور حاسم في مشروع تعزيز العدالة. ينظر: أمارتيا سن، فكرة العدالة، نقله إلى العربيّة مازن جندلي، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت 2010، ص425.

المساواة في أعمال جورج أورويل (George Orwell) الرّوائيّ المعروف بقناعاته الاشتراكيّة الديمقراطيّة المتعاطفة كثيرًا مع تطلّعات الطبّقة العاملة.

لهذا سنحاول في البداية مقارنة هذه المسألة المثيرة للكثير من السجال والجدل من خلال تتبع مختلف التيارات التي تناولت بالفحص والتحليل أوجه العلاقة القائمة بين المفهومين، مبتدئين بحجج التوجه المنتصر للحرية على حساب المساواة لننتقل فيما بعد لاستعراض دفوعات التيار المنتصر للمساواة، والذي لا يأل جهدًا لإيلائها الأهمية القصوى باعتبارها الركيزة الأساسية لتحقيق العدالة الاجتماعيّة\*.

## 2-2- أولوية الحرية على المساواة:

يؤمن إشعيا برلين (Isaiah Berlin) -باعتباره أحد أبرز منظري التوجّه الأول بأنّ نموذج الانسجام بين القيمتين المذكورتين ليس غير واقعي وحسب، بل إنّه أيضًا غير متسق لأن ضمان قيمة ما ينطوي بالضرورة على التخلي عن قيمة أخرى أو المساس بها<sup>1</sup>. أمّا وليام غراهام صومر (William G. Sumner) الذي يؤسّس كلّ مذهبه على إقامة التّضاد الكامل بينهما، فيعرّف الحرّية بكونها توافر الأمان الذي يسمح للفرد بأن يتصرّف بمنتوج عمله بالطريقة التي يراها مناسبة، وأن السّعي إلى تقليص الفوارق الاجتماعيّة لا يؤدي إلى تشجيع الأضعف والأسوأ بين أفراد المجتمع، بل يشجّع على الكسل ومعاكسة قوانين الطبيعة ذاتها<sup>2</sup>. في حين دافع فريدريش هايك (Friedrich August von Hayek) على القيمة المركزيّة للحرّية ولم يخف امتعاضه من المساواة وإنكاره لمفهوم العدالة الاجتماعيّة إلى حدّ أنّه ظلّ يرفض فكرة خلق مؤسسات غايتها ضمان اشتغال المجتمع على أسس المساواة، الشيء الذي يمهد الطريق نحو الاستعباد طالما وأنّه يتمّ عمليًا استغلال هذه المؤسسات لتعزيز أغراض أيّ مرشح يريد السّلطة بشكل سيئ لفعل كلّ ما يلزم حتّى يكسب المعركة ويتمكّن من الحكم. أما روبرت نوزيك (Robert Nozick) الذي لا يعتقد أنّ الناس يمتلكون أنفسهم فقط، بل يؤمن كذلك بأنّ حقًا أخلاقيًا أمرًا بالقدر نفسه يخول لهم الملكية السياديّة للموارد التي هي -بحكم تعريفها- غير متكافئة ويمكنهم الحصول عليها بجهودهم و/أو بجهود الآخرين. علاوة على ذلك، عندما تكون الملكية الخاصّة لهذه الموارد قد تمّ الحصول عليها بصورة مشروعة، فإنّ أصلها الذي لا جدال فيه أخلاقيًا يحميها من نزع الملكية أو تقييدها مادام ذلك قد يمسّ من استقلالية الفرد وحرّيته<sup>3</sup>.

1- Isaiah Berlin and Richard Wollheim, « Equality », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 56, 1955-1956, p304.

2- فوزي الطرابلسي: "الحرّية ضدّ العدالة والمساواة نقاش لأفكار فون هايك النيوليبراليّة"، مجلّة بدايات، بيروت 2021، العدد 30، ص31.

\* يمكن في هذا السياق أن نستحضر مقال د. محمد سيلا وإن كان يفرض اتخاذ العديد من التحفظات بسبب مطابقته بين العدالة والمساواة. ينظر: محمد سيلا: "العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟"، مجلّة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 24، 2008.

3- Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books, 1974), p172.

أورده مايكل ج. ساندل، العدالة... ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة مروان الرّشيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت 2015، ص81.



ثمة ملاحظات واعتراضات عديدة على هذا التيار الأول، بحيث يؤدي تبني هذه الرأى إلى تكريس نوع واحد من الحرية وهو النموذج السلبي الذي يمكن للفرد من خلاله امتلاك ما يريد وفعل ما يشاء على أساس أن هذه الحرية تفهم بكونها التطاق الذي لن يجد فيه الفرد نفسه ممنوعاً بإكراه الدولة أو بعنف قرائنه<sup>1</sup>، كما أن ممثلي هذا التوجه يدافعون -إلى جانب منظري الداروينية الاجتماعية- عن تشجيع التفاوت واللامساواة بين الناس، ولا يناون عن الدفاع المستميت عن اقتصاد السوق الحرة، الأمر الذي أنتج المآسي وخلق آثاراً مدمرة على الإنسان وقيمه وبيئته الإيكولوجية، بالإضافة إلى توطيد علاقات التفاوت والاستغلال بين الدول والمناطق. إن كل هذه الانتقادات تجيز لنا التطرق للاتجاه المقابل المتبني للأطروحة المضادة أي لإعطاء الأولوية للمساواة على الحرية.

## 2-3- أسبقية المساواة على الحرية:

تحضر المساواة في آراء التوجه المقابل كقيمة ذات مكانة خاصة. كما أن مسألة هيمنتها على القيم الأخرى وخاصة الحرية تبرز بشكل متزايد، إلى حد أنها قد صارت متفوقة على الباقي، ليس بالضرورة من خلال مكانتها في ترابعية القيم ولكن من خلال أولويتها على النظام المجتمعي نفسه<sup>2</sup>. يجوز الحديث ضمن هذا التيار الثاني - أي التيار المساواتي- عن فريقين. إذ تدافع الكوكبة الأولى عن الأولوية المطلقة للمساواة، وضمها يتراءى اسم غراكيس بابوف (Gracchus Babeuf)، الذي كان يعتقد أنها تستحق التضحية بالحرية من أجلها. كما يبين أن الطريقة الوحيدة لضمان المساواة المادية الصارمة هي أن تدير الدولة المجتمع على غرار الجيش للسيطرة على جميع الممتلكات والإنتاج، وتعيين الجميع في وظائفهم، بل وتتحكم في أفكار الجميع<sup>3</sup>. من جانبه، دافع كاي نيلسون (Kai Nielsen) عن مساواتية راديكالية من خلال القضاء على كل استغلال وسيطرة. وحسب رأيه، بات من الضروري إذن تغيير البنية الأساسية للمجتمع لإزالة جميع الفوارق المرتبطة بالطبقات الاجتماعية فتغدو الاشتراكية الديمقراطية النظام الوحيد الذي يسمح بتحقيق مجتمع عادل، خاصة وأن المساواة مطلب جماعي كما هو فردي إلى حد أنه اعتبر الفطرة السليمة تنتصر لأطروحة المساواة

1- مراد ديباني: حرية - مساواة - اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة 2014، ص 127.  
يتبنى سكانلون (Thomas Scanlon) الرأي نفسه. ينظر:

M. T. Scanlon, *Why Does Inequality Matter?* (Oxford: Oxford University Press, 2018), p95.

2- David GILLES, « L'égalité, valeur souveraine au cœur de la «démotique» moderne », *R.D.U.S.*, Sherbrooke, Volume 42, N° 1-242, 2012, p283-284.

3- يذهب غراكيس بابوف إلى تبني هذا الموقف حتى لا يحصل البعض على الأفكار التي يستحقونها أكثر من الآخرين، أو أن يفكروا في أن يكونوا أحراراً في اختيار أسلوب حياتهم الخاص. ينظر:

Gracchus Babeuf, *The defense of Gracchus Babeuf before the High Court of Vendome*, edited & translated by John Anthony Scott; with an essay by Herbert Marcuse & illustrations by Thomas Cornell. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1967), p14.

التامة<sup>1</sup>. في حين يدافع الفريق الثاني عن المساواة دون إنزالها منزلة المنافس للحرّية أو المقابل التقيض لها، وضمنه نجد ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) الذي مدح المساواة بشدّة وتمسك بها واعتبرها الأرفع من منطلق أنّها مبدأ يغرس في عقل كلّ إنسان الاستقلالية، مصرّاً في الوقت نفسه على أنّ الحرّية تكمل المساواة، حيث لا يمكن أن يصير النّاس متساوين مساواة مطلقة إلا إذا كانوا أحراراً كلّ الحرّية، وفي المقابل لا وجود للأولى في غياب الثانية؛ فالحرّية لا يمكن أن تقوم في عصرنا من غير مساواة، بل إنّ الاستبداد نفسه لا يستطيع أن يحكم إلاّ بتأييد منها<sup>2</sup>. كما تتخذ نظريّة رونالد دووركين وضعا مركزيا ضمن هذا التّوجه، فهو يؤمن بأنّ مؤسّسات المجتمعات الليبراليّة لا تنتج عن صراع القوى ولا عن حل وسط بين مُثُل من المفترض أنّها متعادلة (يقصد الحرّية والمساواة) ولكن يجب فهمها على أنّها أثر للتطبيق التدريجي في أيّ مجتمع لمبدأ سياسي واحد هو المساواة الذي ينبغي أن يحكم جميع المؤسّسات بما يسمح بضمان الحرّيات الفردية، وإقامة الديمقراطيّة والسّوق ودولة الرّفاه، أي إقرار نظام الحرّيات الأساسيّة، والديمقراطيّة الدّستوريّة، واقتصاد السّوق، ولكن أيضاً التّدابير التي تهدف إلى التّعويض عن التّفاوتات بسبب الإعاقة وسوء الحظّ وتنوّع المواهب. لذلك يلزم حسب رأيه، التّوجّه نحو تصوّر ليبرالي نموذجي للمساواة تكون فيه شرعيّة نظام الحكم مشروطة بمدى معاملة جميع مواطنيه واحترامهم ورعايتهم على قدر المساواة، مضيفاً أنّه يلزم التّمييز بين معاملة أعضاء المجتمع بمساواة، وبين معاملتهم كمُتساوين. إنّ هذا التّصور الليبرالي يمكن دووركين من دمج المفهومين في نموذج واحد دون تصدّعات أو صراعات، لأنّ الأطروحة التي دافع عنها فيما يرتبط بالعلاقة بينهما تتمثّل في البرهنة على أنّهما لا يشكّلان مثالين مستقلّين يمكن أن يختلفا لسبب متضادّ، وإنّما يتضمّن المفهوم الأكثر تماسكاً للمساواة، إنّ مفهوم الحرّية الذي يعدّ جزءاً لا يتجزّأ منه<sup>3</sup>؛ مقتنعا أنّه لا يمكن أن تتوافق أيّ زيادة في المساواة في الموارد الماديّة مع التّقدم في النّمودج المعياريّ للمساواة إذا صاحبه انخفاض كبير في منسوب الحرّية بالنّسبة للبعض. وبهذا المعنى، يتمثّل مشروعه في إظهار أن الدّفاع عن الحرّيات الأساسيّة يندرج بالضرّورة في المعنى المعياريّ لمفهوم المساواة. ولهذا السّبب بالتحديد تمكن من تأكيد كون "تكافؤ الحصول على الموارد يعتبر مفهوماً ليبرالياً متّصلاً للمساواة"<sup>4</sup>.

1- Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, (Totowa (N.J.): Rowman and Allanheld, 1985), p309.

2- ألكسيس دو توكفيل، الديمقراطيّة في أمريكا، الجزآن الأوّل والثاني، ترجمة وتعليق مرسي قنديل، عالم الكتب، القاهرة 2015، ص471.

3- Alain Policar, Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité. Le juste, le bien, le vrai, (Paris: CNRS Éditions, 2015), p58.

لا يتردّد دووركين في وصف المساواة بأنّها الفضيلة العليا لأيّ مجتمع سياسي، إذ في استدامة غيابها لا تكون الحكومة إلاّ استبدادا. ينظر:

Ronald Dworkin, *La Vertu Souveraine*, trad. par Jean-Fabien Spitz, (Bruxelles: Bruylant, 2007), p43.

4- Jean-Fabien Spitz, «Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté», *Revue internationale de philosophie*, De Boeck Supérieur, N°233, 2005/3, p433-434.

تتوزّع معارضة هذا التوجه المساواتي بين رؤيتين؛ أما الأولى فذات خلفية ليبرالية مغالية تنظر إلى المطالبة بالمساواة ككايح للمبادرة الخاصة ومكبّل للإبداع والاجتهاد، فتغدو مصدرا لإحباط من هم أكثر إنتاجية ونشاطا وموهبة في المجتمع<sup>1</sup>. يحيلنا هذا إلى اتهام أنصار المساواة بكونهم يدعمون اللأمسؤولية ويشجعون التطفّل على المنتجين. ويزعمون أنّها تدفع الدولة إلى دعم الكسالى الأصحاء الذين لا يرغبون في العمل<sup>2</sup>. إنّ هذه المقترحات تعزّز الاعتراض القائل بأنّ دعاة المساواة يتغافلون عن الحدود المناسبة لسلطة الدولة، ويسمحون بإكراه الآخرين لغايات خاصة أو لأسباب نفسية (الحسد، الحاجة للتقدير...). كما يستند النيو ليبراليون (الليبرтариون) أيضا إلى هفوات العدالة التوزيعية لدحض دفعوات هذا الاتجاه، فهم يرون من الناحية العملية أنّها تعيد جزئيا التوازن بين مستويات معيشة دافعي الضرائب، ولكنّها في المقابل تحرم الأكثر حظًا من جزء من دخلهم، وبالتالي من حرّيتهم في الإنفاق. وبذلك يقرون فساد الرأي القائل بأنّ الضريبة تعيد توزيع الثروة. بالإضافة إلى ذهابهم إلى رفض الحظر المفروض على التمييز في التوظيف الهادف إلى ضمان حقوق متساوية للجميع ليتمكنوا من العمل، لأنّه يحرم في تقديرهم أرياب العمل من حرية اختيار المرشّحين على النحو الذي يروونه مناسبًا. في حين تركّز الرؤية الثانية ذات الخلفية الماركسية في انتقادها لهذا الاتجاه المساواتي على كون المساواة في الحقوق -باعتبارها أداة للهيمنة الأيديولوجية- تخفي التفاوت الفعلي، الشّيء الذي يمنع جميع الناس من التمتع بكافة حقوقهم وحرّياتهم على قدر كبير من المساواة. كما تنفي عن المساواتية أيّ قوّة معيارية واصفة إياها بأنّها غير دالة على أيّ مثال أخلاقي أو سياسي، فهي بمثابة شعار سياسي بورجوازي مفيد يدعي لصالح البروليتاريا حقوق وامتيازات البورجوازية<sup>3</sup>. هذا دون إغفال اعتراض آخر يجمع بين الاتجاهين، إذ يقول بكون المساواة تغزو الخصوصيات، وتثقل كاهل روابط الحبّ والعاطفة الشخصية التي تكمن في قلب الحياة الأسرية، من خلال تصميمها على تصحيح الظلم المتصوّر في كلّ مكان<sup>4</sup>. كما قد تؤدّي المساواة، وفقا لوجهة النظر هذه، إلى إقامة مجتمع متشابه نمطي وموحد، بل وقد تكون سببا في استبداد الأغلبية، واحتمال ظهور استبداد ناعم في الديمقراطية. فتغدو بذلك مصدرا لإبادة الحرّيات، إذ تغيب حينئذ حرية التميّز، ويحرم الأفراد من الاستقلالية في قراراتهم الشخصية وتقرير

1- هذه وجهة نظر رائجة منذ القدم. فبحسب كاليكليس، يمكن للأقوى أن ينتج أكثر، ويفعل المزيد، ويكون أكثر حرية في غياب المساواة، و "أنّ العدل يتمثّل في سيادة القويّ على الضّعيف، وفي الاعتراف بهذه السيادة": أفلاطون، *محاورة جورجياس*، ترجمة محمّد حسن ظا، مراجعة علي سامي الشّار، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، القاهرة 1970، ص 88.

2- Philippe Van Parijs, "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income," *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 2, 1991, p122.

3- Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (New York: Oxford University Press Inc., 1986), p217.

إذا كانت الاعتراضات التي سقناها تهمّ في جزء كبير منها تفكرات الاتجاه المساواتي الليبرالي، فإنّ هناك انتقادات حادة وجهت للاتجاهات المساواتية المرتبطة بالنموذج الشيوعي، التي "تعجز عن استيعاب أصالة الحرية الفردية وتعييدات العقلانية الفردية ومقوّمات التكتّل المجتمعي على حدّ سواء، وتظلّ رهينة رؤيتها القاصرة لصراع الطبقات ولا شرعية الملكية الفردية". ينظر: مراد ديباني: [2014]، مرجع سابق، ص 170.

4- إيفا إيلوز، لماذا يجرح الحبّ. الحبّ في زمن الحداثة، ترجمة خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية 2020، ص 18-19.

مصائبهم. وكدليل على ذلك، فإنّ بعض الأنظمة قد حدّت دائماً وبشكل كبير من حرّيات الأفراد باسم التّقدّم الجيّد للشّعوب وتحقيق المساواة في الطّروف المعيشيّة<sup>1</sup>.

نتهي في هذا الجزء الأول الذي أبرزنا فيه تقاطبا بين توجيهين يكرسان منطقا تراتبيا للحرية والمساواة، بل ونفيا لأحدهما لدى بعض المنظرين، إلى أنه بالرغم من قوة وصلابة طروحات كل توجه إلا أنه يبقى عاجزا على تفادي بعض الهفوات التي يفرضها مطلب تحقيق العدالة وفق رؤية أساسها الخير. وهذا ما سنحاول الإجابة عليه في الجزء الثاني من هذا المقال.

### 3- محاولات متكررة لحل التقابل بين الحرية والمساواة:

بعد الوقوف على التّعارض بين الاتّجاهين المنتصر كلّ واحد منهما إمّا للحرّية أو للمساواة، وتفحص أسس تقاطعهما، واستعراض نواقص كلّ منهما، يغدو الأمر الملحّ في مرحلة ثانية هو البحث عن تصوّر بديل قد يصلح بينهما فتوافقان أو تكاملان من أجل بناء مجتمع عادل وجيّد. قبل مباشرة هذا الطلب، يجدر بنا الوقوف في البداية على ما قد يشكل مسوغا لمثل هذه الغاية ثم الانتقال إلى تبين بعض المحاولات السابقة مع الكشف عن مواطن تعثراتها.

#### 3-1- مبررات تأسيس تصور يوافق بين الحرية والمساواة:

يعدّ مسعى التوفيق بين المفهومين قيد الدراسة مستساغا ومقبولا بالنظر إلى حيثيات متعدّدة، منها أوّلا تناقض تراتبية القيم مع مفهوم الحقوق الأساسيّة التي تتعادل من حيث الضّرورة والأهمّية، ومنها ثانيا تلازمهما التاريخي بحيث ظلّ التّقدم نحو المساواة والتّقدم نحو الحرّية يسيران جنباً إلى جنب، إذ يضمن تحقّق إحداهما إرساء أقوى للثانية. فالحرّية التي تطالب بها الديمقراطيّة مثلا كانت تهمّ الجميع، وليس البعض، وهذا يعني ضمناً، إرساء شكل معيّن من المساواة بين النّاس. وفي المقابل فكلّ تطوّر في اتّجاه إرساء المساواة، بما هي إزالة لبعض الامتيازات، يعدّ تحريراً بالنّسبة لأولئك الذين عانوا من الحرمان والإقصاء الناتج عن هذه الامتيازات<sup>2</sup>. ثمّ منها ثالثاً أنّ كليهما مستمدّ من الأخلاق التي تتأسّس على قيمة الإنسان، لأنّ اعتبار النّاس في المنطلق كأشخاص يؤدي إلى تجاهل جميع الاختلافات الاجتماعيّة الخارجيّة والفوارق البيولوجيّة والجينيّة التي قد توجد بينهم، مما يسمح بجعلهم محترمين بالتساوي. وعلى هذا الأساس يتمّ

1- يذهب أكسل هونيث إلى أنّ فرض مساواة مادّية صارمة بين أعداد كبيرة من السّكان في ظلّ الطّروف الاقتصاديّة الحديثة سينتج دولة شموليّة:

A. Honneth, *L'idée du socialisme Un essai d'actualisation*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, (Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2017), p18.

2- Roger-Étienne Lacombe, *La crise de la démocratie*, Paris, P.U.F. 1948, p8.

يعتق برغسون التّوجه نفسه عندما أقرّ أنّ النّظام الديمقراطيّ يحقّق المصالحة بين الحرّية والمساواة، فيكتب: "إنّ جميع المواطنين إذن، أي الشّعب، يتمتّعون بالسيادة. هذه هي الديمقراطيّة النّظرية. تنادي بالحرّية وتطالب بالمساواة وتصلح هاتين الشّقيقتين العدوّتين بتذكيرهما بأنّهما شقيقتان وذلك بوضع الإخاء فوق الكلّ". ينظر:

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Cérés Productions, Tunis, 1993, p27.

منحهم في النهاية فرصًا متساوية للتطور والازدهار. ومن ناحية أخرى نجد أنهما يسعيان معا إلى أن يصبح كل إنسان كائنًا مستقلًا يتم تحريره قدر الإمكان من القيود الخارجية، حيث تتطور حرّيته ويتم احترام شخصه، فينتج عن ذلك احترام كرامته وتحقيق ذاته<sup>1</sup>.

### 3-2- مساهمات فلسفية متعددة لحل إشكالية الاختيار بين الحرية والمساواة:

تسوّغ هذه المقدمات المحاولات المتعددة المنشغلة ببلوغ مطلب توفيق بين الحرّية والمساواة. ونستحضر من بينها، مساهمة جون جاك روسو (Jean J. Rousseau) في الفصل الحادي عشر من كتابه " في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الإنساني"، ومنها ما ضمّنه بيير لورو (Pierre Leroux) وجون راينو (Jean Reynaud) في "الموسوعة الجديدة"، دون أن نغفل اجتهادات كونستونطن بيكور (Constantin Pecqueur) الذي شدّد على أنّ الحرّية الحقيقيّة تشترط المساواة في الأوضاع المادّية<sup>2</sup>. لنصل إلى النّظريّة الليبراليّة المساواتيّة لجون رولز (John Rawls) التي يمكن إجمالها في أنّ العدالة إنصاف، وذلك بالعمل على بلوغ اتفاق بالإجماع بين أعضاء مجتمع ما على مبدأين مرتّبين بحسب الأوليّة في ظلّ ظروف من الحياد القسري الذي تضمنه الوضعيّة الأصليّة للتعاقد. وهكذا يتّفق الشّركاء، تحت ستار الجهل، على ضمان الحرّيات الأساسيّة الواسعة النّطاق قدر الإمكان كمبدأ أوّل، وضمان المساواة العادلة في الفرص، والاعتراف فقط بأوجه عدم المساواة التي ستعود بالفائدة على الجميع، لا سيّما على أشدّ الفئات حرمانا في المجتمع كمبدأ ثانٍ<sup>3</sup>. وعلى الرّغم من جده وقوّة بناء هذه النّظريّة، فإنّها تعرّضت للعديد من الانتقادات التي توزّعت ما بين لا واقعيّة الوضعيّة الأصليّة وحجاب الجهل، وصوريّة معايير مبدأي العدالة لديه، مما قد ينتج مؤسّسات متعالية، وتقييدها لكل الفوارق شريطة أن يستفيد الجميع منها بما في ذلك من قام باختيارات غير موفّقة، وتركيزها على الفرد على حساب الجماعة، وانتصارها للمساواة عند البعض، وقبولها بالأمساواة عند البعض الآخر، بل إنّ نظريّة رولز لا تضمن مقتضى الإنصاف والمساواة وفيها إجحاف بحقّ الأشخاص من ذوي الاحتياجات الخاصّة في نظر أمارتيا سن (Amartya Sen)<sup>4</sup>. يذهب هذا الأخير أبعد من رولز في اعتباره أنّ الوصول إلى "الخيرات الأوليّة" لا يكفي لضمان عدالة المجتمع. فبالنسبة إليه، يتعيّن علينا أن نهتمّ أيضًا بتحقيق المساواة في قدرات المواطنين (Citizen capabilities) للاستفادة من هذه الخيرات

1- Eugene Goodheart, «Between Liberty and Equality», *Society*, Springer, Vol. 51, N° 4, 2014, p327.

2- Clément Coste : « Si je crois à la liberté c'est que je crois à l'égalité » Philosophie pour une république sociale et pratique de l'égalité autour de 1848 », *Revue européenne des sciences sociales*, Vol. 2, n° 56, 2018. P.215.

3- Céline Spector, « liberté, égalité, fraternité: la théorie rawlsienne de la justice », *Esprit*, Éditions Esprit, N°477, 2018/9, P.99.

4- منير الكشو، " نظريّة جونرولز في العدالة التوزيعيّة ونقّادها"، تبين، العدد 36، أبريل 2021، ص 60-61. ويمكن العودة أيضا إلى:

Iroegbu Pantaleon, « La pensée de Rawls face au défi communautarien », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 89, N°81, 1991. p113-114.

كالصحة، والتفكير، وطول العمر المتوقع، وغيرها. على أن تُفهم القدرة بكونها جانب من الحرّية تمثله حرّية الفعل والاختيار وخلق القيمة في ارتباط بالتفاعل الاجتماعي وتوزيع القيمة المولّدة، حيث يصبح "مفهوم القدرة مرتبطا ارتباطا وثيقا بجانب الفرصة من الحرّية<sup>1</sup>. يدفع هذا الأمر بأمارتيا سين إلى التمييز بين الحرّية من جهة ووسائل الحرّية من جهة أخرى. وهذه الأخيرة لا يتمّ اختزالها في أموال وممتلكات ماديّة ولكنها تتضمن كذلك الخيارات وباقي الموارد المتاحة للفرد. كما يؤكّد أنّ ازدهار الحرّيات وتأمينها للجميع بتساو يعدّان بتنمية للقدرات على تحقيق الذات بالنسبة للأفراد، ومن ثمّ يتم بلوغ التنمية الجماعيّة والتّطوير، فيعقب تحسين القدرات وضعية التّمكين بغضّ النظر عن الأصل أو الجنس أو غيره. وهو ما سيساهم في تحقيق المساواة (Parity) بين النّساء والرّجال، ويحدّد من التّميز والإقصاء. وعموما يستنتج أنّ المساواة الحقيقيّة في الفرص تنطوي بالضرّورة على المساواة في القدرات، وأنّ هذه المساواة يجب أن تستحضر دائما مفهوما آخر منافس لها أحيانا، ألا وهو الكفاءة. وهكذا نفهم رفضه للفهم الأحادي لمتطلّبات المساواة ودفاعه عن فهم متعدّد للحرّية<sup>2</sup>. وهذه المقاربة تثير عدّة اعتراضات تمسّ موضوعيّة وجدوى أفكاره بخصوص توافقهما من جهة، وتدحض من جهة ثانية نظرية القدرات باعتبارها تفتقد للدقّة والإجرائيّة كالصّعوبة البالغة لتعميم بلوغ القدرة على الاختيار واتّخاذ القرار بخصوص نمط العيش لكلّ أفراد المجتمع دون إغارة أيّ اعتبار لانتمائهم الطّبقي. بالإضافة إلى أن مصداقية حرّية التّفصيل تظلّ رهينة للرأسمال الثّقافي والاجتماعي للفرد الذي ليس مسؤولا عنه. كما يؤخذ على تصوّره التّعديدي للمساواة والحرّية ممّا ينتهي به إلى السّقوط في نسبية يصعب للغاية تأسيس نظريّة للعدالة علميا<sup>3</sup>.

ينطلق إتيان باليبار (Étienne Balibar) في محاولته المجدّدة لإيجاد توازن سليم بينهما وتجاوز منطق التّعامل معهما كمقولتين منفصلتين من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي يطابق بين الإنسان (في بعده الفردي والجماعي) والمواطن باعتباره عضوا في المجتمع السّياسي. لهذا يعتبره مشتتلا في الوقت نفسه على ضمانات ضدّ الاستبداد باعتباره مصادرة للحرّية، وضدّ الامتيازات باعتبارها نفيًا للمساواة. بناء على هذا الأمر نجده يشدّد على أنّه لا ينبغي البحث في الإعلان عن ديالكتيك الحرّية والمساواة الذي سيحاول تحديد العلاقات بين ماهيتين محدّتين مسبقًا، وإنّما عن مماهة المفهومين؛ فبيانات الإعلان تنصّ في الواقع على أنّ المساواة هي مطابقة للحرّية. إذ كلّ منهما هو بالضّبط "مقياس" الآخر. وهكذا، يتوصّل إلى استحداث

1- أمارتيا سن: [2010]، مرجع سابق، ص 339.

2- المرجع نفسه، ص 450.

3- يرى فيليب بيتي في هذا السّياق أنّ القدرات القائمة على الاختيار ليست حرّية حقيقيّة، لكنّه يؤكّد أنّ أبحاث أمارتيا سين ومارثا نيسبووم (Martha Nussbaum) تخدم قضية الحرّية الجمهوريّة وتعزّز استكشاف مطالبها في سياق مفهوم وشامل تماما للمواطنة. ينظر:

Philip Pettit, «Symposium on Amartya Sen's philosophy: 1 Capability and freedom: a defence of Sen».

*Economics and Philosophy*, null, 2001, p6-19.

يمكن العودة أيضا إلى: أحمد بعلبكي، "قراءة في كتاب فكرة العدالة لأمارتيا سن"، تبين، العدد 1، 2012، المجلّد 1، ص 222-

عبارة مساواة-حرية (Equaliberty) انطلاقاً من مفهوم جديد للكونية خلقته "الثورة الفرنسية" بناء على "الحقوق المتساوية". وسيتم تأسيس هذه الكونية بشكل أساسي كوحدة مزدوجة من الأضداد: وحدة الإنسان والمواطن (بما فيها هوية المقصد)، التي تبدو الآن كمفاهيم مترابطة على الرغم من كل القيود العملية التي تؤثر على توزيع الحقوق والسلط، والوحدة (بما فيها هوية المرجعية) التي تجمع مفهومي الحرية والمساواة ذاتهما، واللذان يُنظر إليهما على أنهما وجهان لنفس 'السلطة التأسيسية'<sup>1</sup>.

يمكن أن نوظف المساواة-حرية في نظر باليبار لتجاوز التناقضات التي يواجهها المجتمع البورجوازي باستمرار، ومنها تلك المرتبطة بصعوبة الفصل بين الفضاءين الخاص والعمومي، واختزال الحرية في "المساواة في الأمن" باعتبارها حرية ديمقراطية. كما يوفر مزيداً من التوسع والتفصيل بشأن تشابك الدولة القومية والديمقراطية والإدارة السياسية الجماعية، فضلاً عن استيعاب العمليات والمطالب السياسية المعاصرة. يتطرق باليبار في هذا السياق، إلى تطوير المواطنة الاجتماعية، بل ويعتبر أن هذه الأخيرة ضرورية وذات أهمية بالغة لفهم الأزمة السياسية الحالية، فتصبح بذلك أداة للحفاظ على توافق الآراء السياسية، وإنشاء مجال عام وسياسي حي، لأنها تذكّي الصراع داخل المؤسسة التي عبر عنها رأس المال والعمل، والملكية الخاصة والتضامن، والعقلانية التجارية وعقلانية الدولة، منبهاً في الآن ذاته إلى ضرورة تفادي ربط تطوير المواطنة الاجتماعية بالدولة القومية التي تستفيد من فرصة خلق انتماء وطني مشترك يتجاوز الاختلافات الطبقيّة دون إلغائها، كما تقتصر الكونية فيها على مجتمع المواطنين، وليس على جميع البشر.

واجه هذا المسعى الإبداعي لباليبار العديد من المؤاخذات والطّعون، بالرغم من جديته وإثارته لنقاش حيوي من خلال وقوفه على مساحات ظلّ في الفكر الماركسيّ أو الليبراليّ. تتوزع تلك المؤاخذات بين من يجد مركب المساواة-حرية مجرد مثال تاريخي مادام الديموس (الشعب) لا يمثل حقاً الأساس الديمقراطيّ الفعليّ لصنع القرار، وبين من يرى فيه محاولة للجمع بين المتناقضات طالما أنه يتعامل في الوقت عينه مع الدولة والصراع الطبقيّ والاختلاف الأنثروبولوجي، داعياً إلى بناء سلوك عمليّ على جميع هذه المستويات في الآن ذاته، دون التأكيد من القدرة على توليفها. في حين يعتبر آخرون أنّ تفكير باليبار في هذا الشأن بالإجمال يتركز على تناقضات الخطاب الكونيّ في السياسة، أي صدّ الاختلافات الأنثروبولوجية، ويؤدّي به هذا الأمر إلى الدّفاع عن "الحقّ في الاختلاف في المساواة" ليس إلا<sup>2</sup>.

1- É. Balibar, *La proposition de l'égaliberty*. Essais politiques 1989-2009, (Paris: PUF, 2010), p14.

من مزايا اللفظ المستحدث التشديد على أنّ المساواة والحرية قطبان للكيان نفسه الذي لا يقوم بأي ترتيب مذهبي لمبادئه التأسيسية من أجل تخفيف التوتر الذي يسكنه. من الواضح بهذا المعنى أنّ عبارة المساواة-حرية تطعن في التعارض، ذي الإلهام الليبرالي، القائم بين منطق الحرية ومنطق المساواة. كما نجد ذلك لدى فريديريك هايك أو روبرت نوزيك، ولكنها تعترض أيضاً على مجرد إخضاع المساواة للحرية في إطار مبدأ الاختلاف لدى جون رولز. يُرجع إلى:

Martin Deleixhe & Justine Lacroix: « Aux bords de la démocratie. Droits de l'homme et politique chez Étienne Balibar », *Raison publique*, Presses universitaires de Rennes, N° 19, 2014/2, p48.

2- Charles Boyer, « À Propos de «La Proposition de L'Égaliberty» D'Étienne Balibar », *Le Philosophoire*, Vrin, N° 37, 2012/1, p130.

تقترح إليزابيث أندرسون (Elizabeth Anderson)، من جهتها، صيغة أخرى لحلّ استعصاء توافق الحرّية والمساواة. وهي إذ تنطلق من نفي كلّ تعارض بينهما، فإنّها ترجع زيف علاقة التّضاد بين المفهومين التي يؤمن بها البعض إلى اتّساع دلالتيهما، إذ استخدما للإشارة إلى أفكار كثيرة جدّاً بحسب السّياق التّاريخي. من أجل الإثبات التّجريبيّ لصدقية تناغم الحرّية والمساواة، تحيل على ما تعيشه المجتمعات الديمقراطيّة الاجتماعيّة بأوروبا؛ حيث يتّضح أنّ المساواة المعتدلة تتوافق مع الديمقراطيّة، ومع الحرّيات المدنيّة الواسعة، وحرّيات السّوق الأساسيّة إن كانت محدودة. بيد أنّها هاجمت التّوجه المساواتي الذي يتبنّى المساواة في الحظوظ القائمة على التّوزيع وفقاً للحظّ والخيارات المرتبطة به طالما أنّه يصنّف الناس على أنّهم محظوظون أو سيئو الحظّ. إنّ منظريّ هذا التّيّار يؤسّسون لتراتبية أخلاقيّة بين متفوّقين أو تابعين. وبذلك، يهملون هدفهم "التقليدي" المتمثّل في صدّ التّراتبية الاجتماعيّة، والوقوف أمام عدم المساواة في العلاقات الاجتماعيّة<sup>1</sup>. تختار أندرسون، في المقابل، بديلاً آخرًا تطلق عليه المساواة الديمقراطيّة التي تهدف إلى ضمان أن تكون العلاقات بين الأشخاص غير هرميّة ولا قمعيّة؛ لأنّ المساواة، في تقديرها، ليست مقياساً لتوزيع خيرات معيّنّة فحسب، بل هي أيضاً مقياساً لنوعيّة علاقاتنا الاجتماعيّة. لهذا الغرض، تشدّد على أنّ المساواة الديمقراطيّة تدمج مبادئ التّوزيع مع المطالب التّعبيريّة للاحترام المتساوي في سعيها لبناء مجتمع من الأفراد المتكافئين<sup>2</sup>. إنّ هدف مبدأ التّوزيع، وفقاً لها، يتمثّل في إقامة وتأمين العلاقات الاجتماعيّة المطلوبة التي تنطوي عليها العضويّة في مجتمع ديمقراطيّ، فتقترح لهذا الغرض نموذجاً توزيعيّاً موضوعيّاً مختلفاً يدعو إلى المساواة عبر نطاق واسع من القدرات يُستلهم من نظريّة أمارتيا سن، حيث لا يؤمّن هذا النّهج المستويات الفعليّة للأداء فقط، وإنّما يكفل الوصول الفعليّ إلى مستويات كافية من الإنجاز لتمتلك القدرات اللازمة للفعل لدى كلّ مواطن يتمتّع بالمساواة ممّا يسمح بتحقيق استقلاليتّه الفرديّة. إنّ المساواة الديمقراطيّة، إذن، تضمن لجميع المواطنين الملتزمين بالقانون الوصول الفعّال والدائم إلى الشّروط الاجتماعيّة لحرّيتهم. إذ تتمّ تعبئة المساواة كشرط من شروط الحرّية، لأنّها تسعى إلى إلغاء القمع النّاشئ

أطلقت تسمية "الليبراليّة الثّوريّة" المثيرة على مقاربة باليبار التي تحاول المزج بين الإرتين الماركسيّ والليبراليّ. ينظر: Justine Lacroix, *La pensée française à l'épreuve de l'Europe*, (Paris, Grasset, coll. «Mondes vécus», 2008), 140 p.

1- Pierre-Yves Néron, « L'égalité instrumentale ? » *Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, n° 41(1), 2014, p170.

يتمثّل أحد أوجه اعتراض أندرسون على المساواة في الحظوظ في أنّ لها آثار سخيّة من النّاحية الأخلاقيّة. ينظر: Tan Kok-Chor, « A Defense of Luck Egalitarianism », *The Journal of Philosophy*, Vol. 105, N°. 11, 2008, p667.

يتفق فرانسوا ديبّي (François Dubet) مع إليزابيث أندرسون في توجيه انتقادات مشابهة لهذا الاتجاه المساواتيّ معتبراً المساواة في الحظوظ مسؤولة عن ضعف إعادة التّوزيع وضعف تأمين الأماكن وتراجع دولة الرّعاية الاجتماعيّة التي يتمّ تقليص دورها إلى مجرد التّأمين ضدّاً على الفقر المدقع. لهذا ترسّخت التّفاوتات وارتفعت حدّتها في الدّول التي تبنت هذا التّمودج المساواتيّ. يمكن الرجوع إلى:

فرانسوا ديبّي، *المواقع والحظوظ إعادة تفكير التّفاوتات الاجتماعيّة*، ترجمة كنزة القاسمي، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء 2016، ص 72-73.

2- Elisabeth Anderson, «What Is the Point of Equality?», *Ethics*, Vol. 109, N°. 2, 1999, p290.



اجتماعيًا. وبما أنّ الأشخاص المتساوين لا يقيدهم الآخرون، ولا يتمّ تهميشهم من قبل الغير، فإنّهم لذلك أحرار في المشاركة في الحياة السياسيّة والمؤسّساتيّة، وهم أيضًا أشخاص لا يهيمن عليهم الآخرون، وبهذا فهم أحرار في اتّباع إرادتهم الخاصّة، لأنّهم أناس لا يستغلهم الآخرون ولا يخضعون لأيّ كان.

إنّ تفكير أندرسون في القضايا المرتبطة بشكل وثيق بالتفاوت في المكانة وعدم تماثل التمكين السياسي والاجتماعي وغياب مبدأ المساواة في المعاملة، أي انتفاء الاعتراف<sup>1</sup>، قد دفعها إلى إرجاع الاختلالات المرصودة على مستوى العدالة الاجتماعيّة إلى ثلاثة أشكال من التراتبيّات؛ وهي التّفافات الخاصّة بالمكانة وبالتقدير وبالسلطة. تعارض أندرسون مثل هذه التراتبيّات وتسعى إلى الاستعاضة عنها واستبدالها بمؤسّسات يرتبط فيها الأشخاص بعضهم ببعض تبادليًا بشكل متساو. لذلك تسعى إلى أن تعامل الدّولة ومؤسّسات المجتمع المدني أفراد المجتمع على قدر المساواة؛ وأن يُعترف بهم كمتساوين في الكرامة والاحترام (التقدير)؛ وأن تكون لديهم أصوات متساوية والإمكانية نفسها للمشاركة السياسيّة في الدّول الديمقراطيّة (السلطة). وبما أنّها تتبنى ثلاثة تصوّرات للحرية (سلبية وإيجابية وجمهورية)؛ ولأنّها تؤكّد ضرورة أن توفرّ الدّولة الديمقراطيّة لكلّ مواطنها الموارد المفهومة على نطاق واسع بما يكفي لتشمل الموارد الماليّة وغيرها، وعلى اعتبار أنّ الحرية الجمهوريّة تمنح كلّ مواطن على قدر المساواة إمكانية المشاركة في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وانطلاقًا من كون هذا النوع من الحرية يتوقّف على القدرة الفعليّة للناس على التعبير عن الآراء والاهتمامات والاستماع إلى النقاش العامّ وأنّ يعزز المعايير التي تمكّن جميع المواطنين من العيش باستقلاليّة ودون تدخل أو سيطرة أو استغلال، وحيث أنّها تؤمن بكون هذه الحرية -باعتبارها عدم هيمنة- تتنافى والتراتبية الاستبداديّة، فإنّها تنتهي إلى تأكيد ترابط عميق بين الحرية الجمهوريّة باعتبارها عدم هيمنة ومساواة في السلطة<sup>2</sup>. يسمح هذا النوع من الحرية، في نظر أندرسون، بتشكيل نظام عادل للقواعد القانونيّة للملكيّة والعقود والأعمال المصرفيّة والشغل وما إلى ذلك، بمعنى توفير بنية تحتية عامّة يمكن أن تدعم مجتمعًا حرًا مكوّنًا من أفراد متكافئين وتحافظ عليه بمرور الوقت. إنّها ترسي نظامًا مؤسّساتيًا لحقوق الملكيّة

1- يبدو جليًا مدى التّساوق بين ما تذهب إليه أندرسون وما تدافع عنه نانسي فرايزر (Nancy Fraser) التي تعتقد أنّ العدالة تتطلّب اليوم إعادة التّوزيع والاعتراف على حدّ سواء. ينظر:

Nancy Fraser, *Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Édition établie et introduite par Estelle Ferrarese, (Paris: La Découverte, 2011), p43.

2- E. Anderson, «Freedom and Equality», in David Schmidtz and Carmen E. Pavel, *The Oxford Handbook of Freedom*, (New York: Oxford University Press, 2018), p97.

تؤكّد أندرسون كذلك في الصفحة 98 من المرجع نفسه، الحضور اللأفت للمساواة في السلطة في الخطاب العامّ في الديمقراطيّات الليبراليّة المعاصرة نظرًا لكون قلة من الناس من يرفضونها علانيّة. كما تصرّح أنّ أكثر ما يخشاه المدافعون على مبدأ المساواة في السلطة هو أن تؤديّ التّفافات في الثروة إلى حدّ كبير إلى تمكين الأثرياء من تحويل الدّولة إلى نظام حكم بلوتوقراطي (حكم الأغنياء).

وفي المقابل، تنتفي الحرية الفرديّة والجماعيّة في التّصوّر الجمهوري بانتفاء المساواة بين المواطنين، سواء من حيث السيادة ومن حيث ممارستها، أو من حيث القوّة المكلفة بمرافقتها ودعمها. كما يحمل مفهوم الحرية الجمهوريّة في طياته آثارًا اقتصاديّة واجتماعيّة. ينظر:

Vincent Peillon, *Liberté, égalité, fraternité. Sur le républicanisme français*, (Paris: Seuil, 2018), p22- 23.

الخاصة الموسّعة، بما في ذلك الحرّيات الواسعة للتبادل والتّعاقد، الشّيء الذي يمكن أن يخلق فرصاً أكثر ثراءً للإنتاج السّليبي والتّعاوني على أساس الحرّية والمساواة المتبادلين. كما يقتنع كلّ أفراد المجتمع بأنّ لديهم مصلحة مشتركة في الحفاظ على البنية التّحتيّة المؤسّساتيّة لحقوق الملكية الخاصّة التي تولّد المزيد من الحرّية للجميع. وفقاً لوجهة النّظر هذه، لا يتمّ تبرير الحقوق الفرديّة من خلال ثقل المصلحة الفرديّة التي تحميها، ولكن من خلال كون كلّ شخص له مصلحة مشتركة في الارتباط المتبادل مع الآخرين من خلال بنية تحتيّة مشتركة للحقوق الفرديّة. إنّ البنّيات التّحتيّة لحقوق الملكية الخاصّة ذات منفعة عامّة، لذلك توفّر- إذا ما تمّ تصميمها تصميمًا جيّدًا- إطارًا يمكن للأفراد من خلاله التّواصل مع بعضهم البعض بوصفهم أشخاصًا أحرارًا ومتساويين<sup>1</sup>. ونظرًا لأنّ الأعضاء يحافظون في مجتمع منظمّ بشكل جيد على هذه البنية التّحتيّة من خلال دفع الضّرائب والامتثال لقواعدها، فإنّ لكلّ عضو مطالب مشروعّة بأنّ تضمن القواعد وصولهم إلى الفرص التي تولّدها تلك البنية التّحتيّة. إنّ التّوزيع العادل للوصول إلى الفرص مهمّ هنا أيضًا لكنّه غير كافٍ. تقرّ أندرسون أنّ هناك ثلاث خصائص للبنية التّحتيّة العامّة للحقوق الاقتصاديّة في الأنظمة الديمقراطيّة الاجتماعيّة قادرة على تعزيز الفرص اللانقطة للجميع، ويمكن القول إنّها ضروريّة لتأمين هذه الفرص قصد العيش على أساس الحرّية الجمهوريّة ومن ثمّ المساواة في السّلطة مع الآخرين، ويمكننا عرضها كالآتي:

- أولاً، يحتاج الأفراد إلى مجموعة قويّة من الحقوق غير القابلة للتّصرف فيما يخصّ السّوق لتجنّب سيطرة أرباب عملهم.
  - وثانياً، يحتاجون إلى نظام تأمين اجتماعي شامل لضمان استقلالهم إذا كانوا غير قادرين على العمل أو على العثور على عمل.
  - ثالثاً، في ظلّ الطّروف الحديثة، يحتاجون إلى تعليم مجانيّ وشامل لتجنّب سيطرة الآباء والآخرين ولضمان تصوّرتهم لذاتهم كأشخاص يتمتّعون بحقوق الاستقلال الشّخصي.
- يمكن فهم كلّاً من هذه الحقوق على أنّها حقوق ملكيّة فرديّة يضمنها فصل جزئيّ عن حقوق الملكية الخاصّة التّقليديّة ولا يتطلّب أيّ منها ملكيّة الدّولة للمشاريع الإنتاجيّة أو إدارتها، أو الإدارة البيروقراطيّة لحياة الأفراد. إنّها مجرد نوع بديل من نظام الملكية الخاصّة<sup>2</sup>.

1- Ibid., p103

- تنص مقارنة أندرسون التي تنبني على توليف للحرّية الجمهوريّة والمساواة في السّلطة على أنّه لا يمكن للمواطنين أن يدعوا ويفرضوا على بعضهم البعض سوى الالتزامات والترتيبات المؤسّساتيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي يمكن للجميع قبولها بشكل معقول. كما أنّها تبرر التوزيعات المطلوبة لتأمين هذا الضمان من خلال الاحتكام إلى واجبات المواطنين في ظل دولة ديمقراطية. وفي مثل هذه الدولة، يكون لدى المواطنين متطلبات لبعضهم على بعض على أساس مساواتهم مع الآخرين وليس بناء على تفاوتاتهم سواء كان تفوقاً أو دونية. ينظر:

Tan Kok-Chor: [2008], *op. cit.*, p666.

2- E. Anderson: [2018], *op. cit.*, p111.

تعرض هذا الاجتهاد الخلاق لإليزابيت أندرسون لكم من الانتقادات لأنه يترك العديد من الأسئلة المعلقة، ومنها عدم تحديد معنى المساواة في السلطة، واستحالة بلوغ هذا المطلب في سياق نيوليبرالي، فضلا عن إغفالها لبعض تناقضات المساواة الديمقراطية المتمثلة في أن الدولة الديمقراطية ستديم الوضع التراتبي غير العادل الذي تسعى إلى علاجه والقضاء عليه حينما تعامل جميع مواطنيها باستثناء المجرمين باهتمام واحترام متساويين. إن تزويدها كافة المنتسبين إليها بالموارد التي يحتاجونها للعيش بحرية، يجعلها توفر الإمكانيات لأولئك الذين تعتقد أنهم يتصرفون بشكل غير عادل فيستخدمون تلك الموارد في تهيمش الآخرين والتدخل في اختياراتهم وتوجهاتهم والسيطرة عليهم واستغلالهم. كما يمكن في حال اقتصار اهتمام الدولة الديمقراطية ورعايتها بالتساوي لمواطنيها فقط وليس كل الناس، أن يمس مبدأ كونية المساواة والحرية. فضلا عن أنه من غير المقبول أن تعامل الدولة الديمقراطية مواطنيها بالاهتمام والاحترام ذاته دون إظهار أي سبب لرفض بدائل أخرى معروفة ومعقولة<sup>1</sup>. دون أن ننسى أخيرا اهتمامها بالإحسان المفترض لأنها تغفر تهوّر الأشخاص وتمنحهم الاحترام نفسه ولا تحاسبهم على خياراتهم وإن كانت خاطئة.

لقد ساهمت هذه الاجتهادات المتنوعة والمختلفة من حيث مرجعياتها الفكرية في إغناء النقاش حول الإشكالية قيد الدرس هنا، على الرغم مما واجهته من مأخذ. لهذا سيمكن الاشتغال على تجاوز وعلاج بعض أوجه القصور في النماذج التي تم التطرق إليها من إعداد مشروع بديل قد يكفل الوفاق بين المفهومين، وهو المقترح الذي يستحضر إكراهات اللحظة التاريخية الحالية ورهاناتها.

#### 4- تصور فلسفي بديل لإلغاء التوتر والتنافر بين الحرية والمساواة من أجل حياة جيدة:

إن محاولة تركيبية لخلاصات أعمال كل من دافيد ميلر (David Miller) وأكسل هونيث، قد توفر صيغة مناسبة للإجابة عن الإشكالات المركزية في هذا البحث، خاصة إذا ما تم استدعاء روح مبدأ المسؤولية عند هانس يونس (Hans Jonas) في صياغة الشرط الإيتيقي اللازم لبلوغ حالة التناغم بين المفهومين. تتناسب فكرة المساواة الاجتماعية عند الأول وفكرة الحرية الاجتماعية عند الثاني، وتسدد بعض ثغراتها<sup>2</sup>، بينما يكفل مبدأ المسؤولية الإيتيقيّة -كما نظر له الثالث- إحقاق المواطنة الكونية المؤمنة بالمصير المشترك مما يرسخ التضامن والإخاء والتعاون الاجتماعي باعتبارها الإواليات اللازمة لاستدامة تناغم المفهومين. من المهم أن نشير هنا إلى أنه سبق لأكسل هونيث أن توقّف عند بعض القواسم المشتركة بين نظرية الاعتراف

1- John Kekes: «Objections to Democratic Egalitarianism». *Journal of Social Philosophy*, Vol. 33, N°. 2, 2002, p168

2- يولي أكسل هونيث الحرية الأفضلية على المساواة، مما يوقر في نظره خلاصا لعلاج العديد من الباثولوجيات أو التطورات غير السليمة التي يصفها هونيث بكونها تنتج عن غياب المساواة، الأمر الذي يؤدي إلى التشكيك في بلوغ الحرية. ينظر: Soraya Nour Sckell, « Le droit selon Axel Honneth. De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance ». in : Alain Patrick Olivier, Maiwenn Roudaut et Hans- Christoph Schmidt amBusch (dir.), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. Lectures et enquêtes*, (Lyon: ENS Éditions, 2019), p196.

بمجالاته الثلاثة عنده، ونظريّة العدالة المركّبة التي تميّز بين الحاجة والمساواة والاستحقاق عند ميلر<sup>1</sup>. يمكننا هنا أن نستعرض ما يساهم في اتّساع رقعة التّفاطع بين فكريهما بخصوص إشكاليتنا، فهما يتّفقان معا على رفض اختزال العدالة في البعد التّوزيغيّ المحض، كما يتبنيان الطّرح التّعدديّ لمبادئ العدالة لأنّهما يتقاسمان خلاصات مايكل والتزر (Michael Walzer) في هذا الشّأن. يعطي هذان المفكران، أيضا، للاجتماعيّ قيمة قصوى باعتباره عنصرا جوهريّا اعتمادا على فهم هيغلي لمسألة العدالة. في وقت يؤمن فيه الثالث بالمصير الإنسانيّ المشترك وما يعنيه ذلك من تعظيم لقيم اجتماعية كالتضامن والتقدير المتبادل.

#### 4-1- الأقوم الأول: المساواة الاجتماعية عند دافيد ميلر:

يحدد ميلر المساواة الاجتماعيّة باعتبارها الوضع الذي يصبح فيه جميع أفراد الجماعة قادرين على بناء علاقاتهم على أساس المساواة حتّى وإن تفاوتوا في السّلطة، أو في الثروة أو في المواهب الطّبيعيّة كقوّة الجسد والذكاء أو غيره. لهذا السبب يعتبر الاعتراف شرطا جوهريّا لبلوغ هذا الوضع؛ فأن يتساوى الجميع في المعاملة يعني أن يتّخذ الاعتراف شكل حقوق متساوية ومعاملة عادلة. ولهذا السبب يشدّد ميلر على أنّ العضويّة في أيّ نظام يجب أن تقام على قاعدة المساواة<sup>2</sup>. حيث يسود الإحساس بكون كلّ عضو في المجتمع يتمتّع بوضع ومكانة متساوية مع أيّ شخص آخر بما يتجاوز تصنيفهم غير المتكافئ القائم على أبعاد معيّنة تتّسم بالتفاوت. تتمّ ترجمة هذا عمليّا من خلال طريقة التّفاعل السّائدة بين أفراد المجتمع وعبر معاملة بعضهم لبعض، إذ يستعملون طرقا متماثلة في المحادثة كأن يعتمدوا على سبيل المثال المصافحة بدلاً من الانحناء، كما يختارون أصدقاءهم بناءً على الأذواق المشتركة والاهتمامات وليس على المرتبة الاجتماعيّة، وما إلى ذلك<sup>3</sup>. يتبنّى ميلر لتبيئة نظريته صفة مجتمع السّادة التي أطلقها مايكل والتزر للتعبير عن المجتمع

1- A. Honneth, «Recognition and justice: Outline of a Plural Theory of Justice», *Acta Sociologica*, Vol. 47, N°. 4, 2004, p359.

كما عاد ليوضّح بصورة أدقّ نقطة تقاطع كبيرة بينهما وهي الابتعاد عن اختزال العدالة في المساواة. يرى ميلر في هذا السّياق أنّ إضفاء طابع الأقوم على مبدأ المساواة لجعله المبدأ الوحيد للعدالة، لا بدّ أن يؤدّي إلى الفصل بين التّظريّة والممارسة، وازدياد التّباعد ما بين مفهوم العدالة وعالم المعتقدات ما قبل العلميّة مما يضعف من الأفكار الفلسفيّة الخاصّة بالعدالة. يمكن الرجوع إلى: A.Honneth, *Ce que Social veut dire I. Le déchirement du social*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch, (Paris : Gallimard Nrf, 2013), p275 – 276.

2- ديفيد ميلر، "المساواة والعدالة"، ترجمة توفيق السّيف، مجلّة حكمة 2019، ص20.

3- David Miller, «Equality and Justice», *Ratio (new series)* X 3, Oxford, Vol. 10p, Issue 3, December 1997, p. 232.

\* يرى والتزر أنّ المساواة علاقة مركّبة بين النّاس بواسطة سلسلة من الخيارات الاجتماعيّة ولا يمكن أن تتمثّل فقط في هويّة الحياة والامتلاك. يهدف حلّ المساواة المركّبة الذي يطرحه إلى تجنّب مشاكل الهيكلية من خلال التّمييز بين مجالات العدالة المختلفة مع مبادئ التّوزيع الخاصّة بكلّ منها. ويذكر أنّ مبادئ العدالة يجب أن تكون تعدديّة في الشّكل وأنّ الخيارات المختلفة يجب توزيعها وفقاً لإجراءات مختلفة ومن قبل فاعلين مختلفين. لهذا السبب يؤكّد بأنّه إذا أردنا أن نجعل المساواة هدفاً مركزيّاً للسياسة، وأنّ نحترم الحرّية أيضاً، فلا يمكننا إلا أن نتصوّرنا على أنّها مساواة مركّبة. وهذا يتطلّب توزيع مختلف الخيارات الاجتماعيّة، ليس بشكل موحد، ولكن وفقاً لتنوّع المعايير التي تعكس تنوّع هذه الخيارات الاجتماعيّة والمعاني المرتبطة بها. ينظر:

المتساوي في العلاقات والمعاملات الذي تسود فيه المساواة الاجتماعية باعتبارها مساواة في المكانة. يستعير ميلر من والتزر كذلك "مفهوم المساواة المركبة"\* التي تعني أنّ المكانة التي يحتلها مواطن ما داخل مجال معين بالنسبة إلى مصلحة اجتماعية لا يمكن إعادة تقييمه من خلال مكانته داخل مجال آخر بالنسبة إلى نعمة أخرى. يستتبع هذا الأمر نقد للسيطرة ما دام المجتمع الذي يحكمه مبدأ المساواة المركبة مجتمع لا يمكن أن يسيطر فيه أي نوع من أنواع الخيرات على باقي النعم والخيرات. إنّها تفرض التخلي عن فكرة البحث عن خير معين أو خاصية مميزة ما من شأنه توزيعها بشكل متكافئ وهو ما يحقق المساواة. وبدلاً من ذلك، ينبغي اعتبار المساواة الاجتماعية نتيجة فرعية للعديد من التوزيعات المتميزة التي يكون كلّ منها غير متكافئ بطبيعته، بمعنى أنّ الأفراد يستفيدون بكميات مختلفة من خيرات متعددة<sup>1</sup>.

#### 4-2- الأقوم الثاني: الحرية الاجتماعية عند أكسل هونيث:

ينطلق أكسل هونيث من مفهوم الاعتراف الذي يشكّل قطب الرّحى في نظريته الاجتماعية حتّى وإن قام ببعض التعديلات عليه، حيث انتقلت أشكاله من ثلاثة في كتاب "الصّراع من أجل الاعتراف" إلى خمسة في كتابه: "حقّ الحرّية". أصبح الاعتراف يعني الفعل التبادلي الخاصّ بالاحترام القانوني والسلوك الخاصّ بالاحترام الأخلاقي وأشكال الاعتراف الثلاثة القائمة بطرق مختلفة في مؤسّسات الحياة الإيتيقية الاجتماعية "Sittlichkeit"، وهي الاعتراف الخاصّ بالعلاقات الشّخصية، وذلك الخاصّ بمجال الاقتصاد الذي يلعب فيه السوق دور الوساطة، وأخيراً الخاصّ بمجال تشكيل الإرادة الديمقراطيّة الجماعية. كما يشكّل الاعتراف إلى جانب البعد البينداتيّ والبعد الموضوعي، أسس الحرّية الاجتماعية التي يعرفها هونيث بكونها تلك الحرّية الحقّة التي تسمح للذّات ليس فقط بالحصول على الموارد المادية للتحقق الذاتي، أو حتى الاعتراف القانوني بالحقّ في أن تكون حرّة من أيّ تدخّل (الحرّية السّلبية) أو أن يكون لديها الأدوات التّفكّرية لإصدار حكم مستنير وعادل وفق إرادتها لأنّها بلغت الاستقلاليّة (الحرّية التّفكّرية)، وأنّما هي وضعيّة يتمّ بناؤها مع الجماعة وبفضلها، حيث تتجسّد إرادة الذّات وقراراتها وتتجدّد وفق إرادة وقرارات باقي أعضاء هذه الجماعة من خلال علاقات تفاعلية تكاملية، إذ لا تعيش الدّوات تجربة الحرّية حقّاً ولا تدرك هذه الحرّية فعلياً إلّا حينما تشارك في مؤسّسات اجتماعية تتميّز بممارسات الاعتراف المتبادل وفقاً للمبدأ الهيفلي القاضي بكون الحرّية تتمثّل في "الوجود مع الذّات في الآخر" (Bei sich selbst sein im Anderen)<sup>2</sup>. لهذا السّبب لا يمكن للنّاس أن يحققوا حرّياتهم الفرديّة كلّ لوحده، بل يعتمدون على علاقاتهم المتبادلة التي لا يمكن اعتبارها "حرّة" إلّا عندما يفون ببعض الالتزامات المعيارية من قبيل محتوى الصّدقة ومعايير الدّستور وواجبات الوالدين والأطفال والأزواج والعشاق وبين المنتج والمستهلك والمربي

Chantal Mouffe, *The return of the Political*, First published, (London: Verso, 1996), p34.

1- D. Miller and M. Walzer, *Pluralism, Justice, and Equality*, (New York: Oxford University Press, 2002), p19.

2- G.W.F. Hegel: [2007], *op. cit.*, p. 133.

والمتعلم والمواطن والحاكم<sup>1</sup>. وبما أنّ معنى الحرّية الاجتماعيّة في الأسرة يختلف عمّا هو عليه في مجال السّوق أو من داخل المجال السّياسي، فإنّ مفهوم المساواة وفق الفهم الهيغلي يتغيّر مع مجال الحرّية المعني<sup>2</sup>. ولأنّ إعادة التّوزيع عنده ليست إلاّ الواجبة لمبادئ معيارية أخرى متجدّرة في مبادئ الاعتراف، فإنّ هونيث يضع نفسه ضدّ من يفرّق بين الاعتراف وإعادة التّوزيع. لذلك كلّ، لا يهتمّ هونيث بالمساواة في حدّ ذاتها؛ بل يتناولها فقط كبعد من أبعاد الاستقلاليّة التي تعتبر بالنّسبة إليه القاعدة الأساسيّة. تعني العدالة عنده الحقّ المتساويّ الذي يتمتّع به كلّ فرد في استقلاليته الكاملة التي تُفهم بمعنى واسع على أنّها تحقيق للذّات. إنّ أحد الآثار الرّئيسيّة لتفسير هونث "للشّروط الاجتماعيّة للحرّية" فيما يخصّ الاعتراف هو أنّه يؤدّي إلى نهج تعدّدي للمطالب المعياريّة التي يمكن للأفراد طرحها على الآخرين وعلى الجماعة. هذا لأنّ التّحقّق الذّاتي الفردي له محاور مختلفة، تتوافق "مجالات الاعتراف" في نموذج الأول، كما تتوافق المجالات المؤسّساتيّة المختلفة في "حقّ الحرّية"، بشكل دقيق مع الأنواع الأساسيّة للعلاقات الاجتماعيّة التي من خلالها يدرك الأفراد جوانب مختلفة من هويّتهم ورفاهيتهم وخطط حياتهم. ويعني هذا أنّ الاعتراف ليس سوى مفهوم عامّ، وأنّ له بنيات مختلفة تبعاً للمجالات الاجتماعيّة المعنيّة وأنواع الأبعاد الذّاتيّة التي تنطوي عليها. كنتيجة لهذا النهج التعدّدي، فإنّ إجابة هونيث على سؤال "المساواة الحقّة/ الفعلية"، ستكون أنّه من المستحيل تحديد معنى واحد "حقيقي" للمساواة، إلاّ بالمعنى العامّ للحقّ المتساوي في شروط الاستقلاليّة الكاملة<sup>3</sup>.

#### 4-3- الأقسام الثالث: مبدأ المسؤولية عند هانس يونس:

إذا كانت نظريّة المساواة الاجتماعيّة، بما هي مساواة في المكانة، تمنح نظرية الحرّية الاجتماعيّة إمكانات ضمان الشّروط الاجتماعيّة لتحقّق ما يطلق عليه المستوى الأعلى للمساواة التي تهتمّ الاستفادة بنفس الشّكل وبالدرجة نفسها من الاعتراف في مختلف أشكاله، وما يطلق عليه المستوى الأدنى للمساواة فيما يخصّ الاستقلاليّة القانونيّة التي تضمن معاملة متساوية للجميع. وبهذا توقّر مساواة ميلر عناصر التّبادليّة والتكامل والتكافؤ الضّروريّة لإقامة علاقات مبنية على الاعتراف المتبادل، وبالتالي إدراك الحرّية الاجتماعيّة في كلّ مجال. إلاّ أنّهما تفتقران معاً لروح مبدأ المسؤولية الذي يضمن تأمين شروط القبول بالالتزامات والوفاء بها مادام إيمان الذّوات به سيجعلها ملزمة بالاهتمام بالعواقب البعيدة للغاية المترتبة عن أعمالها

1- A. Honneth: [2017], op. cit. p48.

2- A. Honneth, «Freedom, Solidarity, and Democracy», in: Odin Lysaker and Jonas Jakobsen (Edit.), Freedom and Recognition, (Boston: Brill edition, 2015), p267.

إنّ المساواة فيما يتعلّق بشروط الاستقلاليّة عند هونيث تنطوي على حقوق وواجبات مختلفة ومتبادلة بين الأصدقاء والعشاق وأفراد الأسرة، وفي الاتجاه نفسه في العلاقات بين المستهلكين والمنتجين الذين يلتقون من خلال تفاعلات السّوق، أو بين المواطنين الذين يتعاملون مع بعضهم البعض في المجال العامّ.

3- Jean-Philippe Deranty, « Redistribution and recognition from the point of view of real equality Anderson and Honneth through the lens of Babeuf », in: Denise Celentano and Luigi Caranti (ed.), *Paradigms of justice: Redistribution, Recognition, and Beyond*, (New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021), p74.

بقدر توقّع هذه الذوات لها، وبالتالي مراعاة حقوق الكلّ على نطاق البشريّة جمعاء. وبهذا الشكل ستتحول أنظمة الفعل، حيث تتجسّد المساواة والحرية الاجتماعية باعتبارها أنظمة "علائقية وإيقية إلى أنظمة يطبع فيها التقييد الذاتي الفرديّ بصبغة الطواعية، ولا يُنظر إلى القيود الأخلاقية المفروضة على الآخرين على أنّها قيود غير ملائمة تعيق الميول الشخصية، وإنّما باعتبارها ترجمات وتجسيّدات اجتماعية لتلك الأهداف التي يُنظر إليها على أنّها أهداف تأسيسية للشخص<sup>1</sup> ولديمومة النوع البشريّ. اعتبارا لكون المسؤولية بما هي عناية المعترف بها كواجب لكائن آخر، التي تصبح "مصدر قلق" عندما يتعرّض الوضع الهشّ لهذا الغير للتهديد. وباعتباره محتملا بالمقابل، فإنّ الخوف وارد بالفعل في السؤال الأصلي الذي يمكن للمرء تخيل بداية كلّ مسؤولية فعلية عنده: ماذا سيحدث له، إذا لم أعتن به؟ كلّما كانت الإجابة قاتمة، كلّما كانت المسؤولية أوضح<sup>2</sup>.

## 5- خاتمة:

على الرّغم من الصّعوبة البالغة لبناء نموذج تسود فيه المساواة والحرية معا في مجتمع من المجتمعات بمقدار متكافئ وفق مبدأ التكامل والتعاقد، فيؤمّنان حياة سعيدة وجيدة تجمع بين غاية تحقق العدل ومنتهى بلوغ الخير والهناء. فإننا انكبنا على تفكر نموذج تركيبي ثلاثي الأسس ما بين مساواة وحرية اجتماعيتين ومسؤولية فردية ذاتية وجماعية مشتركة. يستحضر هذا الخيار 'المبتكر' الذي يحتاج إلى مزيد من التطوير والصقل، حيوية الحرية والمساواة والحاجة البشرية الملحة إليهما معا، مسترشدين في هذا المقام بقولة لحنه أرندت تصرّح فيها: "فقط أولئك الذين تحرروا من الحاجة يمكنهم أن يقدروا تقديرا كاملاً ما يعنيه التحرر من كل خوف، وفقط أولئك الذين تحرروا من العوز والخوف هم القادرون على أن يتصوروا شغفا بالحرية العامة وتطوير المذاق الخاص للمساواة الذي تحمله هذه الحرية داخلها"<sup>3</sup>. إن هذا الأمر قد أجاز لنا نسج تصور يراعي التوازن بين التعددية والمرونة، وبين حرية الاختيار والالتزام والانخراط الواعي والمسؤول، أي وضع مخططٍ لسبيل يوفر تناسبية إيجابية تجمع بين الاندماج والتفرد، والوحدة والتعدد ممّا يقلّص إلى أقصى الحدود وبشكل ممنهج ودائم من الخلافات القائمة على الظلم وانعدام الإنصاف. كما يسمح في الآن نفسه باحترام الاختلاف والفروق دون تضخيمها أو إزالتها.

1- A. Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, (Paris : Éditions Gallimard, 2015), p197.

2- Hans Jonas, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, (Paris : Cerf, 1992), p392-393.

3- Hannah, Arendt ; *La liberté d'être libre, les conditions et la signification de la révolution*, traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Payot, Édition du Kindle, French Edition, 2019, p21.

## قائمة المصادر والمراجع:

### العربية:

- 1- أفلاطون: محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، مراجعة علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للنشر والتأليف، القاهرة، 1970.
- 2- ألكسيس (دو توكفيل): الديمقراطية في أمريكا، الجزآن الأول والثاني، مرسي قنديل، عالم الكتب، القاهرة، 2015.
- 3- إيلوز، إيفا. لماذا يجرح الحب؟ الحب في زمن الحداثة، ترجمة خالد حافظي، صفحة سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، 2020.
- 4- جبرون (محمد) وآخرون: ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2014.
- 5- دبيي (فرانسوا): المواقع والحظوظ، إعادة تفكير التفاوتات الاجتماعية، ترجمة كنزة القاسمي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2016.
- 6- دياني (مراد): حرّية - مساواة - اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، 2014.
- 7- سبيلا (محمد): محمد سبيلا: "العدالة والحرية: تعارض أم تكامل؟"، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 24، 2008.
- 8- ساندل (مايكل): العدالة... ما الجدير أن يعمل به؟ ترجمة مروان الرّشيد، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2015.
- 9- سن (أمارتيا): فكرة العدالة، تعريب مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.
- 10- الطرابلسي (فوزي): "الحرّية ضدّ العدالة والمساواة نقاش لأفكار فون هايك النيوليبرالية"، مجلة بدايات، العدد 30، بيروت 2021.
- 11- الكشو (منير): "نظرية جونر ولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، تبين، العدد 36، أبريل 2021.
- 12- ميلر (ديفيد): "المساواة والعدالة"، ترجمة توفيق السيف، مجلة حكمة، 2019.

### الأجنبية:

- 1- Arendt, Hannah : *La liberté d'être libre, les conditions et la signification de la révolution*, Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Payot, Édition du Kindle, French Edition, 2019.
- 2- Anderson, Elisabeth: « What Is the Point of Equality? », *Ethics*, Vol. 109, N° 2, 1999.



- 3- Babeuf, Gracchus: *The defense of Gracchus Babeuf before the High Court of Vendome*, edited & translated by John Anthony Scott; with an essay by Herbert Marcuse & illustrations by Thomas Cornell. Amherst: University of Massachusetts Press, 1967.
- 4- Balibar, Étienne : *La proposition de l'égaliberté: essais politiques 1989-2009*, Paris : PUF, 2010.
- 5- Bargetz, Brigitte: «Equaliberty: political essays», *Critical Policy Studies*, Routledge, Taylor and Francis Group, Vol. 9, N° 4, 2015.
- 6- Bergson, Henri: *Les deux sources de la morale et de la religion*, Cérès Productions, Tunis, 1993.
- 7- Berlin, Isaiah and Richard Wollheim: « Equality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol 56, 1956, pp. 281-326.
- 8- Boyer, Charles : « À Propos de « La Proposition de L'Égaliberté » D'Étienne Balibar », Paris, Vrin, *Le Philosophoire*, n° 37, 2012/1, pp. 123-132.
- 9- Brown, Wendy: « The Most We Can Hope For... Human Rights and the Politics of Fatalism», *The South Atlantic Quarterly*, Vol 103, Issue 2-3, 2004, pp. pp. 451-463.
- 10-Celentano, Denise and Luigi Caranti (ed.), *Paradigms of justice: Redistribution, Recognition, and Beyond*, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2021.
- 11-Cohen, Gerald : « La liberté et l'égalité sont-elles compatibles ? », traduit de l'anglais par Colette Bernas, *Actuel Marx*, P.U.F, N° 7, 1990, pp. 29-42.
- 12-Coste, Clément : « Si je crois à la liberté c'est que je crois à l'égalité » Philosophie pour une république sociale et pratique de l'égalité autour de 1848 », *Revue européenne des sciences sociales*, Vol 2, n° 56, 2018, pp. 209-239.
- 13-Deleixhe, Martin & Justine Lacroix : « Aux bords de la démocratie. Droits de l'homme et politique chez Étienne Balibar », *Raison publique*, Presses universitaires de Rennes, N° 19, 2014/2, pp. 37-51.
- 14-Dworkin, Ronald : *La Vertu Souveraine*, trad. par Jean-Fabien Spitz, Bruxelles : Bruylant, 2007.
- 15-Fraser, Nancy: *Qu'est- ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*. Édition établie et introduite par Estelle Ferrarese, Paris : La Découverte, 2011.

- 16-Gilles, David : « L'égalité, valeur souveraine au cœur de la « démotique » moderne », *R.D.U.S*, Sherbrooke, Volume 42, N° 1-242, 2012, pp. 255-308.
- 17-Gonthier, Frédéric : «La justice sociale entre égalité et liberté», *Revue française de science politique*, Presses de Sciences Po, 2008/2, Vol 58, pp. 285 à 307
- 18-Goodheart, Eugene: «Between Liberty and Equality», *Society*, Springer, Vol. 51, n° 4, 2014, pp. 324–327.
- 19-Hegel, G.W.F: *Hegel's Philosophy of Mind*, translated from the 1830 Edition, together with the *Zusätze* by William Wallace and A.V. Miller, revised with an Introduction by M. J. INWOOD, (Oxford: Oxford University Press, 2007.
- 20-Honneth, Axel: «Recognition and justice: Outline of a Plural Theory of Justice», *Acta Sociologica*, Vol. 47, N° 4, 2004, pp. 351-364.
- 21-Honneth, Axel: *que Social veut dire I. Le déchirement du social*. Traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris : Gallimard Nrf, 2013.
- 22-Honneth, Axel: *droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris : Éditions Gallimard, 2015.
- 23-Honneth, Axel: *du socialisme Un essai d'actualisation*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris : NRF, Éditions Gallimard, 2017.
- 24-Jonas, Hans: *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris : Cerf, 1992.
- 25-Kekes, John. «Objections to Democratic Egalitarianism». *Journal of Social Philosophy*, Vol 33, N° 2, 2002, pp. 163-169.
- 26-Lacombe, Roger-Étienne : *La crise de la démocratie*, Paris, P.U.F. 1948.
- 27-Lacroix, Justine : *La pensée française à l'épreuve de l'Europe*, (Paris, Grasset, coll. «Mondes vécus», 2008.
- 28-Lysaker, Odin and Jonas Jakobsen (Edit.), *Freedom and Recognition*, Boston: Brill edition, 2015.
- 29-Miller, David: «Equality and Justice», *Ratio (new series)* X 3, Oxford, Vol 10, Issue 3, December 1997, pp. 222–237.

- 30-Miller, David and Michael Walzer, *Pluralism, Justice, and Equality*, New York: Oxford University Press, 2002.
- 31-Mouffe, Chantal: *The return of the Political*, First published, London: Verso, 1996.
- 32-Narveson, Jan and James P. Sterba: *Are Liberty and Equality Compatible?* New York: Cambridge University Press, 2010.
- 33-Néron, Pierre-Yves : « L'égalité instrumentale ? », *Philosophiques*, Société de philosophie du Québec, n° 41(1), 2014, pp. 165–172.
- 34-Nielsen, Kai. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*, Totowa (N.J.): Rowman and Allanheld, 1985.
- 35-Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- 36-Olivier, Alain Patric, Maiwenn Roudautet Hans- Christoph Schmidt am Busch (dir.). Nouvelles perspectives pour la reconnaissance. *Lectures et enquêtes*, Lyon : ENS Éditions, 2019.
- 37-Pantaleon, Iroegbu : « La pensée de Rawls face au défi communautarien », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 89, N°81, 1991, pp. 113-128.
- 38-Peillon, Vincent : *Liberté, égalité, fraternité. Sur le républicanisme français*, Paris : Seuil, 2018.
- 39-Pettit, Phillip: «Symposium on Amartya Sen's philosophy: 1 Capability and freedom: a defence of Sen». *Economics and Philosophy*, vol. 17, issue 1, 2001, pp. 1-20.
- 40-Policar, Alain. *Ronald Dworkin ou la valeur de l'égalité. Le juste, le bien, le vrai*, Paris: CNRS Éditions, 2015.
- 41-Raz, Joseph: *The Morality of Freedom*, New York: Oxford University Press Inc, 1986.
- 42-Scanlon, Thomas Michael: *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press, 2018.
- 43-Schmidtz, David and Carmen E. Pavel, *The Oxford Handbook of Freedom*, New York: Oxford University Press, 2018.
- 44-Spector, Céline : « liberté, égalité, fraternité : la théorie rawlsienne de la justice », *Esprit*, Éditions Esprit, N°477, 2018/9, pp. 95-104.

- 45- Spitz, Jean-Fabien : «Ronald Dworkin et le faux dilemme de l'égalité et de la liberté», *Revue internationale de philosophie*, De Boeck Supérieur, N°233, 2005/3, pp. 413-434.
- 46- Tan, Kok-Chor: «A Defense of Luck Egalitarianism», *The Journal of Philosophy*, Vol. 105, N°. 11, 2008, pp. 665-690.
- 47- Van Parijs, Philippe: «Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income», *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 20, No. 2, 1991, pp. 101-131.

**التلمذة على الأستاذية:  
انصياعٌ واتباعٌ أم تمردٌ وإبداعٌ**

**The Influence of Professorship upon Discipleship:  
Obedience and Imitating or Rebellion and  
Creativity**

**أ. أحمد فريحي**

**كلية العلوم الإنسانية  
والاجتماعية بالقنيطرة  
المغرب**

[fraihahmed34@gmail.com](mailto:fraihahmed34@gmail.com)



## التلمذة على الأستاذية: انصياعٌ واتباعٌ أم تمردٌ وإبداعٌ

أ. أحمد فريحي

### الملخص:

لا يُمكن أن ينعكسَ معنى كلِّ من التلمذة والأستاذية من خلال تحديد معنى كلِّ من التلميذ والأستاذ، لأنَّهما يحملان في طياتهما رواسب دينية قديمة تعود إلى القرون الوسطى: فالتلميذ يعتبرُ تابعاً وخادماً، والأستاذ يبدو في مستوى مطلق لا استثناء فيه. رغم الدور المحوري الذي تلعبه الأستاذية في تاريخ التعلم البشري، وبالرغم من أنَّها قدوةٌ ومثالٌ يُحتذى به، فإنَّها لا تستنسخ ذاتها في التلمذة في كلِّ الأحوال، لأنَّ الأستاذية الماهرة والنَّاجحة هي التي تنتج التلمذة المُبدعة على الغالب. وفي المقابل، وبالرغم من أنَّ التلمذة في بدايتها تكون بالافتاءً وبالتأثر، فإنَّ هذا لا يعني أنَّها ستستمرُّ على هذه الحال، بل يُمكن أن تُصبح ناقدةً للأستاذية من منطلق معرفي لا يتجاوز الإخلال بالاحترام والإجلال. غرضنا الأساس في هذه المقالة الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما معنى التلميذ؟ ما معنى الأستاذ؟ ماذا نقصد بالتلمذة؟ ماذا نقصد بالأستاذية؟ ما هي أنواع التلمذة؟ هل يُمكن الحديث عن نماذج مُشرقة من التلمذة في التاريخ البشري؟ ما خصائص التلمذة؟ ما خصائص الأستاذية؟

### Abstract:

The meanings of both the discipleship and the professorship cannot be reflected by defining the meaning of each of the student and the professor, because they carry with them old religious deposits dating back to the Middle Ages. Despite the essential role that the professorship plays in the history of human learning, and that it is a role model and an example to be followed, it does not reproduce itself in the discipleship in all cases, because the skilled and successful professorship that mostly produces the creative discipleship. On the other hand, although the discipleship at its beginning is by following and being influenced, this does not mean that it will continue in this way, but rather it can become a critic of the professorship from a cognitive standpoint that does not go beyond respect and reverence. Our primary purpose in this article is to answer the following questions: What is the meaning of a disciple? What does professor mean? What do we mean by discipleship? What do we mean by professorship? What are the types of discipleships? Is it possible to talk about shining examples of discipleships in human history? What are the characteristics of discipleship? What are the characteristics of a professorship?

"جذورُ التَّربِيَةِ مُرَّةٌ، وثمراتها حُلوةٌ. إِنَّ الَّذِينَ يُعَلِّمُونَ الْأَطْفَالَ جِيداً هُمْ أَكْثَرُ تَكْرِيماً  
 مِنَ الَّذِينَ يَلْدُونَهُمْ، فَهَوْلَاءِ يَمْنَحُونَهُم الْحَيَاةَ، وَأَوْلَئِكَ يَمْنَحُونَهُمْ فَنَ الْعَيْشِ الْكَرِيمِ"  
 المعلمُ الأوَّلُ أرسطو

" إِنَّ التَّلْمِيذَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ الَّذِي يُظْهِرُ قَدْرَهُ مِنْ خِلَالِ الْوَصُولِ إِلَى حَدِّ أْبَعَدَ مِنْ أَسْتَاذِهِ"  
 المعلمُ الأوَّلُ أرسطو

"أفلاطون صديقي، لكنَّ الحقيقة أكثر صداقة منه"  
 المعلمُ الأوَّلُ أرسطو

## 1- التلميد والتلميذة:

"التلميد" لفظٌ عربيٌّ أصله التلم بالكسر، وهو الغلام، جمعُه تلام وتلاميذ<sup>1</sup>، يفيد الخادم والتابع<sup>2</sup>، وقد ارتبطَ معناه بطالب العلم أو الصنعة، واختصَّ في التعبير الحالي بالأطفال واليا فعين المتدرسين، ولا يقتصر معنى التلميد باعتباره خادماً للأستاذ وتابعاً له على اللغة العربية بل هو يتعداه إلى كلِّ من الانجليزية والفرنسية، فلفظ **disciple** المُشترك بين الفرنسية والإنجليزية، والذي يرجعُ إلى اللفظ اللاتيني **discipulus**، له معنى يقتربُ من معنى "المريد أو التابع" في العربية لما له من حُمولة دينية ترجعُ إلى مُريدي المسيح بما يُشبهه مُريدي شيوخ الصوفية، ويقتربُ منه لفظ **follower** الإنجليزي الذي يعني التابع، وليس له من مُرادف في الفرنسية سوى لفظ **disciple** السَّابق، ويرتبطُ معناه كذلك بالانضباط والعقاب والسَّوط، لما نتحدثُ عن لفظ **discipline**، وهي معانٍ مُترسِّبة في هذه المصطلحات من اللاتينية التي كانت لغة القرون الوسطى. ولعلَّ لفظ **adherent** الإنجليزي، ولفظ **adhérent** الفرنسي يدلَّان على المعنى نفسه باعتبار أنَّهما يفيدان الموالاة.. لكنَّ اللفظَ الأقرب إلى معنى التلميد والطَّالب هو لفظ **student** الإنجليزي، الذي يُرادفه لفظ **étudiant** الفرنسي. أمَّا لفظ **pupil** الإنجليزي الذي يُرادفه لفظ **élève** الفرنسي، فيختص بالتلميد الصَّغير في المدارس الابتدائية والإعدادية<sup>3</sup>. وهناك ألفاظ أخرى في اللغة الإنجليزية ترتبطُ

1- الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د.ت، الجزء الرابع، ص.94.

2- جاء في المعجم الوسيط: «التلميد: خادم الأستاذ من أهل العلم أو الفن أو الحرفة... وخصه أهل العصر بالطالب الصغير، جمعه تلاميذ وتلامذة». (المعجم الوسيط، جميع اللغة العربية، إخراج: إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد علي النجار، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول، تركيا، 1972، الجزء الأول، ص.87).

3- اعتمدت، وسأعتمد في التأصيل اللغوي لألفاظ في هذه المقالة في تحديد: التلميد والتلميذة، والأستاذ والأستاذية في اللغتين الإنجليزية والفرنسية على المعاجم الآتية:

- Merriam-Webster's Collegiate Dictionary, Springfield, Massachusetts, USA, 11<sup>th</sup> Edition, 2003.  
 - Dictionnaire Encyclopédique, Hachette, Spadem-Adago, Paris, 1980, III Vo.  
 - Dictionnaire Latin de poche, écrit par Auzanneau, B & Yves Avril, Le Livre de Poche, 2000.

بالتلميذ من قبيل: المتدريس *schoolboy* و *schoolchild*، والمتعلم *learner*... يُشار إلى التلمذة في اللغة الإنجليزية بلفظ *discipleship*، وهو اللفظ الذي سنتبناه، رغم أنه يفيد الحالة التي يكون عليها شخص ما تلميذاً أو تابعاً لمذهبٍ مُعيّن، وبالخصوص لما يكون من أتباع المسيح. أما لفظ *apprenticeship*، فله معنى مرتبط بالتلمذة في المجال الصناعي والحرفي، أو ما نسميه نحن بالمتعلم الذي يُراول مهنة أو صنعة ما في ورشة أو غيرها. أما في الفرنسية، فيشار إليها بلفظ *discipulat*، مع أنّ هذا اللفظ له ارتباط بالتلمذة في المسيحية بشكلٍ أكثر.

وبناء عليه، سنتبني لفظ *student* للدلالة على التلميذ، ولفظ *discipleship* للدلالة على التلمذة في اللغة الإنجليزية. وسنتبني لفظ *étudiant* للدلالة على التلميذ، ولفظ *discipulat* للدلالة على الأستاذية في اللغة الفرنسية. وسنتبني لفظ التلميذ في اللغة العربية بدلا من الطالب، لأنّ الطالب له معنى في التداول يرتبط بالتعليم المباشر عن الأستاذ في الجامعة، وقد احتفظت المدارس العتيقة بلفظ الطالب بدلا من لفظ التلميذ الذي يُستعمل في المؤسسات العصرية. وهذا بخلاف التلميذ الذي يستعمل بمعنى أعم، وقد يستمد المعرفة من أستاذه بشكل مباشر أو غير مباشر.

عُرّف التلميذ تربيوتاً بكونه: «الشخص الذي يدرس في المدرسة أو الجامعة»<sup>1</sup>. وهذا التعريف يجعل التلميذ متلقياً بشكل مباشر عن أستاذ في مؤسسة معينة، لذلك فنحن لا نشترط هذا في تعريف التلميذ، فمفهوم التلميذ قد يمتد ليشمل المتأثرين والأتباع والمنتمين، لذلك تجاوز معنى التلميذ من أجل تحديد معنى التلمذة. وإذا تقرّر هذا، فما نقصده بـ "التلمذة"، هو كونها عملية تلقي المعارف والصناعات والفنون والآداب والأفكار والقيم... بشكل مباشر أو غير مباشر عن معلّم أو أستاذ. وعموماً، لا يمكن وصف التلمذة بالتدني أمام الأستاذية لأنه رغم أنّ الأستاذية هي مقام المعرفة وأنّ التلمذة هي مقام تقبل العلم، فقد نجد هناك تفوقاً للتلمذة على الأستاذية، أو نجد أنّ التلمذة قد تسمو معرفياً متجاوزة الأستاذية، من منطلق تقدّم المعارف. وفي المقابل، قد لا تعبّر التلمذة في كلّ الأحوال عن التلقي الإيجابي الذي يجعلها مُبدعةً، فقد تكون تلمذة سلبية تسمع بالتساع المدى بين التلميذ والأستاذ، وقد تكون مجرد تأثر وإعجاب، وقد تكون مجرد اتباع أعمى، وقد تكون تمزداً، وقد تكون إساءة فهم، وقد تكون متهورة ومشوبة بالاندفاع والحماسة والتحدّي بما يجعلها ادعاءً تعالماً مزعوماً.

- Cambridge Dictionary (dictionary.cambridge.org).

- Oxford Dictionary

1- Cambridge Dictionary.



## 2- الأستاذ والأستاذية:

"الأستاذ" لفظ معرّب، يرجع أصله إلى اللفظ الفارسي "أستاذ"، ومعناه المعلّم الماهر في صنّعه وعلمه، قال الجواليقي: «فأمّا الأستاذ، فكلمة ليست بعربيّة، يقولون للماهر بصنّعه أستاذ، ولا توجد هذه الكلمة في الشّعر الجاهلي، واصطلحت العامّة إذا عظّموا الخصي أن يخاطبوه بالأستاذ، وإنما أخذوا ذلك من الأستاذ الذي هو الصانع، لأنّه ربّما كان تحت يده غلمان يؤدّبهم، فإنّه أستاذ في حُسن الأدب، ولو كان عربيّاً، لوجب أن يكون اشتقاقه من "الستد"، وليس ذلك بمعروف»<sup>1</sup>. نلاحظ في هذا النّص أنّ الجواليقي برّر عدم عربيّة لفظ "أستاذ" بالاستناد إلى مُبرّرات لغويّة، وبالأخصّ مُبرّرات صرفيّة، لعدم وجود أصل اشتق منه، كما أنّه لم يُشر إلى أصله الفارسي. غير أنّ طوبيا العنيسي كان له مبرر عدم عربيّته، وأنّه فارسيّ من منطلق علمي، لمعرفته بالفارسيّة، قال: «أستاذ- فارسي "أستاذ" معناه معلّم»<sup>2</sup>. وكذلك الأمر بالنسبة لأدى شير بقوله: «"الأستاذ" المعلّم وأستاذ الصّناعة ورئيسها، فارسيّته أستاذ، ومنه استا بالتركيّة والكرديّة»<sup>3</sup>. أمّا لفظ "الأستاذية"، فهو مصدرٌ صناعي لتضمّنه ياء النسبة وئاء التأنيث في آخره، فيما أنّه لفظ معرّب، فإنّه يخضع كسائر الألفاظ المعرّبة إلى بعض المقتضيات الصّرفيّة.

يُشار إلى الأستاذ في الإنجليزيّة بألفاظ متعدّدة: **professor** و **teacher** و **master** و **lecturer** و **Mr.** وفيما يبدو أنّ هذه الألفاظ تفيد معنى الأستاذ، فإنّها توظّف في سياقات تجعل معانيها تختلف، فلفظ **teacher** عادة ما يشير إلى الأستاذ في المدارس في المستويات الابتدائيّة والإعداديّة والثّانويّة، ويختصّ لفظ **professor** بالأستاذ الجامعي. كما يختصّ لفظ **lecturer**، بالمُحاضر في الجامعة. أمّا لفظ **master**، فهو لفظ مشترك وعامّ ويحمل على المدرّس وربّ العمل والطّالب الجامعي، والحاكم، وربّان السفينة... كما أنّه من النّاحية اللّغويّة هو اسم وفعل وصفة، وهذا ما يجعل استعماله في السّياق يستوجب فهم طبيعته اللّغويّة من جهة، ومعرفة دلّالته من جهة ثانية، وكذلك العبارة المختزلة **Mr.**، فهي تشير إلى "السيد" من باب التّشريف والاحترام، وهي عامّة، ولا تشير إلى الأستاذ بصفة خاصّة. ويُشار إليه في الفرنسيّة بثلاثة ألفاظ: **professeur** و **enseignant** و **maitre**. فالأول يُشير إلى الأستاذ في الأسلاك الثّلاثة والمستوى الجامعي، بينما يقتصر الثّاني على الأسلاك الأولى من التّعليم، لكنّ الثّالث عامّ ومشترك شأنه شأن لفظ **master**، في الإنجليزيّة، وقد يُفيد معنى المُحاضر بواسطة الإضافة لمّا نقول: **maitre de conférences**. أمّا الأستاذية، فعادة ما يُشار إليها في الإنجليزيّة بلفظ **professorship**، فيما نجد التّعبير الفرنسيّ **chaire de professeur**، يقوم مقامها، والذي يشير إلى أستاذ كرسيّ محاضر في الجامعة. وبناء على هذا،

1- الجواليقي، أبو منصور، المُعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: ف. عبد الرحيم، دار القلم، دمشق، سوريا، 1990، ص 125.

2- العنيسي، طوبيا الحلبي اللبناني، كتاب تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربيّة مع ذكر أصلها بحروفه، مكتبة العرب، الفجالة، مصر، 1932.

3- أدّى شير، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، دار العرب للبستاني، الفجالة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1987-1988، ص 10.

فنحن سنتبني لفظي: **professeur** و**professor** للدلالة على الأستاذ، وسنتبني لفظ **professorship**، للدلالة على الأستاذية.

قد تكون الأستاذية صفةً للمعلم الماهر في علمه وصنعته، وتحمل نوعاً من الهبة والإجلال لما لها من أهمية في التربية والتعليم وترسيخ المعارف. وتعدّ عمليةً محوريةً في كلّ مجال معرفي، إذ لا يمكن الاستغناء عن دور الأستاذ في كلّ مجال أيّاً كان، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، لأنّ العصاميّين، ولو أنّهم تخلّوا عن الأستاذية المباشرة كما يبدو، فإنّهم لا يُحصّلون المعارف من أنفسهم، ولكن يطلّعون على ما تركه غيرهم، وبذلك يُصبحون تلاميذ لهم بطريقة غير مباشرة.

ما يمكن أن نستخلصه من تتبّع هذه الألفاظ التي لها علاقة بالتلمذة أنّها مشحونة بالدلالات الدنيّة، فالتلمذة في اللسان العربي نوع من التبعيّة والخدمة، ويقوم مقامها "الصّحبة" و "التبعيّة" لأنّ الصّحابة كانوا من تلامذة النبي، وكذلك التّابعون، الذين ساروا على دينه ونهجه. وفي اللسانين الفرنسي والإنجليزي تتعدّى التبعيّة واقتفاء الأثر، ويُصبح لها ارتباط بالانضباط والانصياع، لأنّها في المقام الأول أتباع للمسيح. هذا الأثر الدني لا يمكن تجاوزه لما نستند إلى المعاجم اللغويّة. إنّه يختزل التلمذة في رتبة متدنيّة، ولها علاقة بالاتباع دون الإبداع. إنّ التلمذة باعتبارها مصدراً هنا لا تعني ما يعنيه التلميذ أو الطّالب، لأنّه أصبح لهما معنى تربوي مؤسّساتي. أمّا بالنسبة إلى الأستاذية فالأمر يختلف، فقد تمّ تجريدها من الطّابع الدني إلى حدّ ما، وأصبح لها معنى تربوي فقط.

ما نريد حمله على التلمذة من معنى هو أنّها عملية تلقّي المعارف أيّاً كانت من أستاذ أو معلّم بشكل مباشر أو غير مباشر، وما نريد حمله على الأستاذية من معنى هو أنّها عملية نقل المعارف أيّاً كانت من أستاذ إلى تلميذ بشكل مباشر أو غير مباشر. فما هي الأشكال التي تتخذها التلمذة؟ وهل هي مجرد أتباع؟ وما حدود هذا الاتّباع؟ هل هي مجرد إعجاب وتبجيل للأستاذية؟ هل هي تمرّد على الأستاذية؟ ما معنى هذا التمرّد؟ هل الأستاذية الماهرة تنتج التلمذة المبدعة؟ هل يمكن أن تكون الأستاذية أدنى من التلمذة؟ ما هي أخلاقيات التلمذة؟ ما هي أخلاقيات الأستاذية؟

قد لا نبالغ إذا ما قلنا إنّ تاريخ العلم والمعرفة هو الأساس تاريخ للأستاذية والتلمذة بشكل مباشر أو غير مباشر، فالمبدعون عبر التاريخ هم أفراد معدودون، هم الذين لقنوا إبداعاتهم لغيرهم، أو خلفوها وراءهم كسراج يسترشد به من عاصرهم وتلقّى عنهم، أو من جاء بعدهم، فعلى رأس الفيثاغوريين مثلاً الفيلسوف فيثاغورس، وعلى رأس مدرسة أثينا سقراط، وعلى رأس الأكاديمية أفلاطون، وعلى رأس اللّيقيون أرسطو، وعلى رأس الدّريين ديموقريطس، وعلى رأس الأبيقوريين أبيقور... ولكلّ من هؤلاء أتباع وتلامذة أصبحوا أساتذة مبدعين، ومن المبدعين من تربّعوا على مجالات بعينها كما تربّع أبقراط على عرش الطبّ، وجالينوس على عرش التّشريح، وأوقليدس على عرش الهندسة، وبطليموس على عرش الفلك... كما استأنف آخرون إبداعاتهم في الحضارة العربيّة الإسلاميّة كالخوارزمي في مجال الجبر، وابن الهيثم في مجال البصريّات، والخليل في مجال النّحو واللّغة والعروض، وسيبويه في مجال النحو،

والجرجاني في مجال البلاغة... وفي العصر الحديث نجد في الفلك كوبيرنيك وكبلر، وفي الفيزياء غاليلي ونيوتن، وفي الكيمياء لافوزيه وبويل... واللآئحة طويلة.

### 3- التلمذة التبعية:

نقصد بالتلمذة التبعية تلك التي يقتصر فيها التلميذ على الاتباع والانتماء لصاحب دين أو مصلح أو صاحب مذهب فكري أو مذهب ديني، أو طريقة صوفية، أو زعيم سياسي... ويمكن تقسيمها إلى تبعية تجليلية وتقديسية، وتبعية انتماء مذهبي.

### 3-1- التبعية التقديسية:

يمكن حصر هذا النوع من التلمذة في ثلاث مجالات: المجال الديني، والمجال الصوفي والمجال السياسي، فأتباع الأنبياء والرسل والمصلحين وأقطاب الصوفية لهم رابطة مقدسة مع أساتذتهم كما هو الحال مع أتباع موسى من بني إسرائيل، والحواريون أتباع عيسى والصحابه أتباع محمد صلى الله عليه وسلم، وأتباع بودا، وأتباع كونفوشيوس، وأتباع زرادشت... المباشرين وغير المباشرين إلى يومنا هذا. ولا يزال المنتمون إلى هذه الملل والنحل يدينون لأساتذتهم الأوائل برابطة مقدسة. وفي ما يخص أتباع أقطاب الصوفية، فهم كذلك يُعتبرون مريدين يتقربون إلى الله بمساعدة شيوخهم الذين ينيرون لهم طريق الوصول. قد يحصل نوع من التأويل فيما ورد عن الأنبياء والمصلحين من قبل أتباعهم، لكن تبقى الرابطة بينهما مقدسة، وتنشأ عن هذه التأويلات مذاهب كالشيعية والسنة في الإسلام، والأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت في المسيحية، وبهذا تتحول الأستاذية من الأنبياء إلى أصحاب المذاهب كالأحناف، والمالكية والشافعية والحنابلة في الإسلام، وأتباع القديس توما الإكويني في المسيحية. إن ما جعلنا نعتبر أن هذه التلمذة مقدسة أنها تقوم على روابط تتعلق بالاعتقاد الديني الذي يجعل التابع ينظر إلى المخالف نظرة الكفر والزندقه، ولا يتسامح على العموم في المسّ بأساسيات اعتقاده. ورغم أن الاختلاف أحياناً في المذاهب لا يقتصر على الاختلاف في الفروع كما هو الحال بالنسبة إلى المذاهب الأربعة المذكورة، فإنه يصل إلى حدّ الاختلاف في الأصول كما هو الحال بين الشيعة والسنة والاختلاف بين الكنيسة البيزنطية التي تقول بعبودية عيسى والكنيسة الكاثوليكية التي تقول بألوهيته. ورغم انتماء كل منهما إلى دين واحد، فإنّ المجازر التي درت بينهما تظلّ وصمة عار في تاريخ هاتين الديانتين. قد يختلف انتماء الصوفي عن الانتماء الديني في المسألة والمسامحة، ويمكن القول إن تاريخ الصوفية هو تاريخ للتضحية أكثر من كونه تاريخاً للصراع.

قد يحصل أحياناً الانتماء المذهبي والإيديولوجي إلى التبعية المقدسة، فالماركسية كما تمّ تمثّلها من قبل أتباع ماركس أصبحت مقدسة شبيهة بالدين، تجلّى ذلك في الماركسيين السوفييات والصينيين وفي بعض دول أمريكا اللاتينية، كذلك الأمر بالنسبة للنازية والفاشية، وكلّ التنظيمات الإرهابية المغلقة في كلّ الأديان وفي الجماعات الإجرامية.

ما يُمكن أن يقال مجملًا حول التلمذة المقدسة أنّها غير مباشرة على العموم عدا ما يتعلق بالتلمذة الصوفية فإنّها تلمذة انصياعية واتباعية واقتناعية، لا تحاول الخروج عن النسق الديني أو المذهبي إلا

بالرّدة أو بالخيانة، وهي غير متسامحة في مجملها، (عدا التبعيّة الصوفيّة)، وتنظر إلى الأستاذيّة نظرة مقدّسة، زوّدت بمزايا تتجاوز الطّبيعة البشريّة أحيانا لما نتحدّث عن التبعيّة الدينيّة، وقد تكون انصياعيّة بدافع الخوف من الاتّهام بالخيانة لما نتحدّث عن التبعيّة الإيديولوجيّة أو التبعيّة في التّنظيمات المغلقة أو الإجراميّة.

### 3-2- التبعيّة المذهبيّة والمعرفيّة:

ترتبط التبعيّة المذهبيّة بالتّيارات الفكرية الكبرى، والتي عادة ما نشير إليها بإضافة ياء النّسبة إلى اسم علم من أعلام الفكر كما نقول: فيثاغوري، أو بإضافة ياء النسبة وثناء التّأنيث ليصبح مصدرا صناعيّا كما نقول: فيثاغوريّة، وهذا من الدّوائع الشّوائع في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، فهناك الأفلاطونيّون، والأرسطيّون، والأبيقوريّون، والأفلوطينيّون، والرّشديّون، والديكارتّيّون والنّيئتشيويّون، والماركسيّون، واللينينيّون، والماويّون... فكلّ هؤلاء ينتسبون إلى أشخاص مؤثّرين وأساتذة معلّمين، كما نجد في القديم من انتموا إلى أشياء أخرى ارتبطت بهم كالتّابعين الذين ردّوا أصل الكون إلى عناصر طبيعيّة، أو الرّواقبيّين، أصحاب الرّواق أو المظلّة، أو الدّريّون نسبة إلى الدّرة أو الجزء الذي لا يتجزّأ... غير أنّ الفترة المعاصرة أصبح فيها الانتماء على الغالب لا إلى الأشخاص، بل إمّا إلى المنهج كما نقول: الوظيفيّة، والبنويّة، والتحليليّة... أو إلى القضيّة الجوهريّة التي اجتمع حولها فئة من العلماء والمفكرين كما نقول: الوضعيّة المنطقيّة، والوجوديّة، والبراغماتيّة... ولا يخلو كلّ تيار من هذه التّيارات من أستاذة أقطاب هم الذين تبنّوا هذه القضيّة أو هذا المنهج، فلمّا نتحدّث عن البنيويّة، فعلى رأسها العالم اللّساني فردنان دوسوسير، والتحليليّة على رأسها برتراند راسل، ولودفيج فيتغنشتاين، والوضعيّة المنطقيّة على رأسها موريس شليك، والبراغماتية على رأسها بيرس، والوجوديّة على رأسها سورين كيركارد... ولكلّ اتجاه من هذه الاتّجاهات الفكرية جذور، فالوضعيّة المنطقيّة مثلا تتبّى أفكار الفلاسفة التجريبيّين، وتتبّى أفكار أوغست كونت، وإميل دوركايم، وكارل ماركس...

إن السّؤال الذي نوّد طرحه هنا هو: هل الانتماء إلى مذهب منسوب إلى علم من الأعلام ينتج أتباعاً يستنسخون نفس الأفكار كما هو الحال في المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة؟ فلمّا نأخذ على سبيل المثال الوضعيّة المنطقيّة المعاصرة، هل أنجبت فلاسفة وعلماء متشابهين؟ هل رودولف كارناب يشبه هانز ريشنباخ ويشبه كارل غوستاف همبل، ويشبه إرنست نيغل، ويشبه آير، ويشبه باول أوبنهايم... إذا دقّقنا النّظر في أوجه التّشابه بين هؤلاء نجدها في رفض الميتافيزيقا، وأنّ اللّغة تكتسب معنى من خلال الارتباط بالواقع، فالعبارة بالنّسبة إليهم إمّا أن تكون تحليليّة تتميز بصحّة التعريف ومطابقة الفكر لذاته، بمعنى أنّ المحمول متضمّن في الموضوع كما هو الحال بالنّسبة للقضيّة الرياضيّة، أو تكون تركيبية بمعنى تخبرنا بشيء موجود في الواقع كحقيقة مادّية. ولهذا فكلّ العبارات الميتافيزيقية والأخلاقيّة لا معنى لها لأنّها خارج الصّحّة بالمعنى العقلي، وخارج الصّدق بالمعنى الواقعي. أمّا آراؤهم في ما عدا هذا، فهي مختلفة، ولا أحد منهم يعكس نفس أفكار الآخر خارج هذه المسألة المتفق عليها.

ومن النماذج المختلفة في تاريخنا الفلسفي، نجد أن ابن سينا كان أرسطيًا، لكنّ انتماءه الأرسطي لم يكن كانتواء ابن رشد، رغم أنّ هذا الأخير كان له أتباع في أروبا، فإنّ تعلّقه بالمعلّم الأول جعله يحاول استنساخ أرسطو، وبذلك كانت تبعيته لأرسطو سلبية إذا ما قورنت بتبعية ابن سينا والفارابي الإيجابية، قال ابن سبعين عن ابن رشد: «وهذا الرجل ابن رشد مفتون بأرسطو ومُعظم له، ويكاد أن يُقلّده في الحسن والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول إنّ القائمَ قاعدٌ في زمان واحد لقال به واعتقده، وأكثرُ تأليفه من كلام أرسطو، إمّا يلخّصها، وإمّا يمشي معها، وهو في نفسه قصيرُ الباع، قليلُ المعرفة، بليدُ التّصور، غير مدرّك. غير أنّه إنسانٌ جيدٌ، قليلُ الفضول، ومنصفٌ، وعالمٌ بعجزه، ولا يعوّل عليه في اجتهاده، فإنّه مقلدٌ لأرسطو»<sup>1</sup>. أمّا أبو نصر الفارابي، فقد كان مبدعاً إلى حد ما، رغم أنّه كان أرسطيًا وأفلاطونيًا في نفس الوقت، لأنّ الفرق شاسعٌ، على سبيل المثال، بين محاوراة الجمهوريّة عند أفلاطون والمدينة الفاضلة عنده. ما يهتّمنا من هذا الجرد التاريخي أنّ التلمذة سواء كانت تلمذة تبعية ومذهبية، لم تكن تبعية سلبية في مجملها، وإنّما كانت تبعية حيوية، وقد أفرزت أسماء لامعة لها آراء مستقلة رغم انتمائها المذهبي، وبذلك فهي تختلف عن التبعية الاجترارية المقدّسة أو التبعية الإيديولوجية المتعصبة.

#### 4- نماذج خالدة من التلمذة:

##### 4-1- التلمذة المباشرة بين التماهي والاستقلال:

لا يُمكن الحديث عن نموذج التلمذة والأستاذية بشكل واضح في الفلسفة اليونانية دون ذكر التسلسل الثلاثي سقراط-أفلاطون-أرسطو، فالأول أستاذ للثاني، والثاني أستاذ للثالث. ولم تكن تلمذة أفلاطون على أستاذية سقراط تشبه في شيء تلمذة أرسطو على أستاذية أفلاطون، لأنّ هذا الأخير خلّف محاورات فلسفية عديدة اكتفى فيها بالرواية، وجعل من أستاذه سقراط بطلا لهذه المحاورات ممّا جعل وجوده في المحاورات لا يختلف عن وجود أستاذه المشكوك، وهذا جعل من التلميذ أفلاطون مشكلة تنضاف إلى مشكلة أستاذه سقراط. أمّا تلمذة أرسطو على أستاذية أفلاطون، فهي مستقلة في آرائها، ولا تجد حرجا في نقد الأستاذية.

##### 2-1-1- أفلاطون التلميذ يتماهى مع أستاذه سقراط:

لا نعلم وجود أثر فكري مكتوب لسقراط (490-399 ق.م)، وكلّ ما وردنا عنه جاء من قبل الذين تلوّه، لكنّ ما وردنا عنه من قبل هؤلاء فيه اختلاف: فأفلاطون تلميذه المباشر مجّده، ووضع على رأس الحقيقة، وكان بطله في المحاورات، وأرسطوفان (450-385 ق.م) الكاتب المسرحي سخر من تجريده في مسرحيته

1- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، تقديم وتحقيق: جورج كثورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978، ص.143. ربما هذا الحكم الذي قدمه ابن سبعين على ابن رشد، لا يخصه وحده، وإنما يمكن تعميمه على الفلاسفة العرب جميعا، قال ابن خلدون: «ثم كان من بعده {يقصد أرسطو} في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب، واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل»، ويمكن اعتبار هذا الحكم هو الأصح.

الكوميديّة "السّحاب"، وأرسطو (322-384 ق.م) نظر إليه نظرة موضوعية لا تمجيد فيها ولا تنقيص. لكنّ ما يهّمنا هنا هو العلاقة التي جمعت بين سقراط الأستاذ وأفلاطون التلميذ. لقد كان سقراط أستاذا كبيرا، وكان له أتباع كثير: «[ف] هذا الرّجل الخارق للمألوف لم يكن كالحكماء الذين تكلمنا عنهم حتّى الآن. زعيم مدرسة: فالمدراس التي ستندسب نفسها إلى سقراط عديدة، ومناوئة لبعضها بعضا بصدد مسائل عدّة. ولا يجمع بينها أيّ تقليد مذهبيّ مشترك. وعلى هذا، لن يكون لنا من مدخل إلى سقراط لا بصورة مباشرة وذلك ما دام لم يكتب شيئا، ولا من خلال مآثور واحد، وإتّما من خلال مآثورات شتى ترسم له صورا متباينة»<sup>1</sup>.

إنّ أكبر مشكلة تعترض القارئ لمحاوَرات أفلاطون تتعلّق بما إذا كان هذا الأخير هو مسجّل للمحاوَرات وراويها أم هو أحد المشاركين فيها، لأنّنا في أغلبها نجد بطل المحاوَرات هو أستاذه سقراط، فكيف نميّز رأي التلميذ أفلاطون الكاتب أو الرّاوي عن رأي المُحاوَر الأستاذ سقراط داخل هذه المحاوَرات؟ لقد ردّ الأستاذ عبد الرّحمان بدوي هذه المسألة إلى معنى المثال المستوحى من النّحت من جهة، وإلى تقليده لكتّاب الرّوايات من جهة ثانية، قال: «كان المثّال اليوناني [النّحاة صانع التّمائيل] يعني بأن لا يترك أثرا لصنّعه، فكان لا يُظهر لها أثرا على المرمر الذي يصنّع منه تمثاله، بل يُقدّم هذا المثال صافيا نقيّا. وقد فعل أفلاطون في ميدان الفكر ما صنّعه المثّال اليوناني في ميدان النّحت، فإنّه قدّم لنا مذهبه محاولا دائما أن ينأى بنفسه عن المحاوَرات التي يتحدّث فيها عن هذا المذهب: فلم تظهر له فيها شخصيّة، وإن كان قد ظهر مرتين أو ثلاث مرات، فإنّما كان ذلك وراء المناظر كلّها، ولم يكن لها أدنى أثر في حوادث الرّواية. وهو في هذا إنّما قلّد رجال المآسي والملاحم من حيث محاولتهم دائما أن يقدّموا أشخاص رواياتهم وكأّتها لا صلة لها مطلقا بنفوسهم. ومع هذا يستطيع الإنسان أن يتعرّف شخصياتهم»<sup>2</sup>.

إذا ساندنا الأستاذ بدوي في هذا الطّرح، فالمسألة محلولة من أساسها، لكن هذا الطّرح لا يرضيه هو نفسه مثلما لا يرضينا، لأنّها مسألة متداخلة وليس لها حلّ لأسباب عدّة، يمكن حصرها في النّقط الآتية:

✓ إذا اعتبرنا أفلاطون هو الممثل الشّرعي للمُحاوَرات، فإنّ هذا يعني أنّ سقراط شخصيّة وهميّة اخترعها أفلاطون، وهذا الموقف مردود عليه، لأنّ سقراط شخصيّة تاريخيّة وواقعيّة، ولها أكثر من تأثير في الفكر اليوناني<sup>3</sup>.

✓ إذا اجتهد الباحثون في تمييز مذهب أفلاطون عن مذهب سقراط في المحاوَرات، على الرّغم من أنّ هذه المسألة عسيرة جدّا، فإنّ المشكلة ستظلّ على حالها، لأنّ أقوال سقراط في المحاوَرات ليست نهائيّة ولا راجحة<sup>4</sup>.

1- بريي، إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، كتابي للنشر والتوزيع، 2000، الجزء الأول: الفلسفة اليونانية، ص 119.

2- بدوي عبد الرّحمان، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة يناييع، مكتبة النهضة المصرية، 1964، ص 100.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

✓ ما يجعل الحلّ غير ممكن أنّ سقراط في المحاورات، ليس منتصراً دائماً، فقد انهزم في محاوره "بروتاغوراس"، وفي محاوره "أوطيفرون"، وفي محاوره "اقراطيلوس"، وفي محاوره "برمنيدس"، وفي محاوره "السّوفسطائي"...

✓ أنّ هناك محاورات متناقضة فيما بينها ممّا يصعب نسبها لمذهب أفلاطون، فأقوال أفلاطون في محاوره "الجمهورية" تهدمها أقواله في محاوره "التّواميس"، وأقواله في محاوره "بروتاغوراس" تتناقض مع أقواله في محاوره "جورجياس"¹.

✓ إذا كانت المحاورات تدمج الاستدلال المنطقي والتّصوير البياني، أي أنّ هناك ازدواجيّة علميّة وفنيّة، فأيهما تنسب إلى سقراط؟ وأيهما تنسب إلى أفلاطون؟².

✓ يمكن تقسيم مضامين المحاورات إلى مرحلتين: مرحلة دوغمائيّة ومرحلة توكيديّة. أيهما تنسب إلى سقراط؟ وأيهما تنسب إلى أفلاطون؟³.

إذا كان الأستاذ عبد الرّحمان بدوي قد انتصر للحلّ الذي قدّمه أفلاطون في الرّسالة السّابعة، ممّا تحدث عن رحلته إلى ديونيسوس من أجل تعليمه الفلسفة، فوضع له مجموعة من المشكلات وطالبه بالبحث عن حلّ لها بشكل يوميّ، فمثل هذه المشكلات بالنسبة إليه تحتاج إلى مدّة ليست بالقصيرة، ومهما طال الزمن، فالفيلسوف عاجز عن معرفة الحقيقة كاملة، وما الفلسفة التي يكتبها الفيلسوف للناس سوى آراء لا يطالها اليقين، وقد تمتلئ بالشكّ⁴، فإنّ المشكل سيظلّ قائماً بالنسبة إلى الباحث بسبب الاعتبارات المذكورة أعلاه.

ما يُمكن أنّ نستخلصه من هذا أنّ أفلاطون التّلميذ لا يُمكن فصل آرائه عن آراء أستاذه سقراط، لأنّه جعله الناطق باسمه، ومُمثّل الرّأي الأقرب إلى الصّواب في نظره، وسواء كان سقراط شخصيّة أساسيّة من شخصيّات المحاورات أم لا، فهذا يدلّ على المكانة التي يحظى بها سقراط الأستاذ عند تلميذه أفلاطون، فهذا النوع من التّلمذة يجسّد الإعجاب بالأستاذيّة الذي يصل إلى حدّ التّماهي إذ بواسطتها يجسّد التّلميذ ذاته ويُعزّز آراءه.

## 2-1-2- أرسطو التّلميذ يستقلّ في رأيه عن أستاذه أفلاطون:

بدأت علاقة أرسطو بتشكّل مع أستاذه أفلاطون في الوقت الذي انتهى فيه إلى الأكاديمية، وله آنذاك ثماني عشرة سنة، ثمّ ظلّ في الأكاديمية حتّى موت أستاذه أفلاطون سنة 347 ق.م. وإذا علمنا أنّ أرسطو ولد سنة 384 ق.م، وتوفّي سنة 322 ق.م، فإنّه انتهى إلى الأكاديمية سنة 366 ق.م، ومكث بها حتّى سنة 347 ق.م، أي ظلّ فيها ملازماً لأستاذه تسع عشرة سنة، وهي سنوات تُعادل الفترة التي يقضيها التّلميذ في

1- المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه، ص 109-110.

3- المرجع نفسه، ص 110-111.

4- المرجع نفسه، ص 112.

الدراسة من المرحلة الابتدائية إلى المراحل المتقدمة من التعليم العالي حتى إنهاء الدكتوراه. وعاش بعد موت أستاذه في الليسيوم **Lyceum** التي أسسها إلى أن تم نفيه بعد موت الإسكندر، ثم توفي بعد ذلك بسنة واحدة<sup>1</sup>. يُمكن الإشارة إلى أنه لما تولى سبوسيبوس **Speusippus**، ثم كزينوكراتيس **Xenocrates** رئاسة الأكاديمية خلفا لأفلاطون، لم تسمح شهرة أرسطو باعتباره أستاذا للقاء العظيم الإسكندر المقدوني أن يكون في مكانة أقل من المشرف على الأكاديمية، لذلك أسس مدرسته الخاصة به<sup>2</sup>.

لقد تعلم أرسطو في الأكاديمية الأفلاطونية المنهج الجدلي الذي يعتمد المحاوره حول القضايا الفلسفية انطلاقا من الملاحظة أو من خلال الاستنباط، كما تعرف على نظريات الفلاسفة السابقين، ثم إنه أدرك أهمية تعريف الحدود في أي استدلال، كما نجد التأثير الأفلاطوني في كتابه "ما بعد الطبيعة" لما خصص فصلين لإثبات أن لا الأفكار ولا الأعداد تسمى جواهر وماهيات، وهذا يذكرنا بمرجعيتي الأكاديمية. كما أن المؤرخين يتحدثون عن كتابات أرسطو الأولى، والتي ضاعت في مجملها كانت على شكل محاورات بما لا يختلف عن محاورات أفلاطون<sup>3</sup>.

تبعاً لهذه المعطيات، فتلمذة أرسطو عن أستاذه أفلاطون مرت بثلاث مراحل: مرحلة التحصيل والاستيعاب، مرحلة التقليد واقتفاء نفس الأثر، ثم مرحلة التجاوز والإبداع. وهي في نظرنا أهم المراحل التي يجب أن يمرّ منها أي تلميذ نجيب. ونستحضر هنا أن أرسطو خالف أستاذه في قضايا جوهرية، كمنظريّة الحقيقة التي يعتبرها أفلاطون معقولة ومفارقة للمحسوس فيما يعتبرها أرسطو ثابتة في الأشياء كصفات مقومة وملزمة لها، وهي ما سمّاه بالجواهر في مقابل الأعراض التي هي صفات زائدة وغير مقومة للأشياء، كما خالفه في نظرية المحاكاة، وتميّزت كتاباته الفلسفية بوحدة الموضوع، وبصياغة إجرائية تعتمد الجمل الخبرية دون الإنشائية.

ما يهّمنا هنا أن أرسطو جسّد مفهوم التلمذة الفعّالة والمبدعة، ولم يكن احترامه وتقديره لأستاذه سببا في الانسياق مع نفس المنوال الفلسفي الذي اختاره أستاذه، وإنما كانت تلمذته منطلقا لإبداع لا نظير له،

1- Violi, Unicio. J., *Creek and Roman Classics*, Monarch Press, USA, 1965, p.415.

2- *Ibid.* p.417: «There has been some questions as to why Aristotle did not return to the Academy. Speusippus had died, but the Academy had already elected one of Aristotle's old friends. Xenocrates, as head. It was obvious that the teacher of Alexander of world reputation could not accept a position lower than head of the Academy. It was fitting that he opens his own school»

3- *Ibid.* p.416: «1. One effect of the dialectic method on Aristotle was to make distinguish between that kind of knowledge which could be gained through discussion and that which could be acquired through observation and deduction.

2. Probably because there was so much discussion, Aristotle had a chance to learn and examine thoroughly all the theories of the earlier philosophers.

...3. Another effect of the discussion method was to make both Aristotle and his fellow students realize the value of definition and orderly thinking. An argument has no value unless you define your terms and argue in a systematic manner»



وهو الإبداع الذي جعل منه المعلم الأول، وجعل فلسفته تترى على عرش الفكر لعدة قرون. فلما تلتقي الأستاذية الماهرة والتلمذة النبوية والمبدعة، فلا تخرج عن كونها تجسيدا لأستاذية أفلاطون العظيم وتلمذة أرسطو المعلم الأول الحكيم.

#### 4-2- التلمذة المباشرة بين الانصياع والإبداع:

كثيرة هي التلمذة في الثقافة العربية الإسلامية، وإن كانت غالبا ما تتسم بالتقليد والاتباع، فإن هذا لا يجعلها تخلو من وجود نماذج مشرقة، فابن جني النحوي واللغوي المشهور رغم علو كعبه في النحو والصرف وبقه اللغة لم يتخلص من سلطة أستاذه أبو علي الفارسي، الذي لا يذكره في مسألة إلا ويرجح رأيه وإن كان رأي أستاذه مخالفا لأهل النظر. كما أن تلمذة النحوي الكبير سيويه على أستاذه الخليل بن أحمد لم تكن تلمذة سلبية كما ساد في اعتقاد الكثير، وإنما كانت تلمذة فعالة ومبدعة، وخرجت عن الأستاذية في كثير من الأمور.

#### 4-2-1- ابن جني يقدم رأي أستاذه على رأيه:

إن العلاقة التي ربطت النحوي الكبير أبي علي الفارسي وتلميذه أبي الفتح ابن جني (322-392 هـ) علاقة بدأت غريبة وانتهت بالإعجاب الشديد، فحسب بعض الروايات، فقد كان ابن جني في حادثة سنه وهو تلميذ لأبي علي الفارسي، يدرس عنه الأدب، فحصل في نفسه نوع من الغرور، وظن نفسه قد اكتمل وانتهى علما، وأصبح مؤهلا للأستاذية، لذلك فارق أستاذه وكون حلقة للإقراء، فمر عليه شيخه أبو علي الفارسي، فقال معاتباً له عبارة أخذت منه كل ما أخذ، ونهته إلى مكانته العلمية الحقيقية: "زبت وأنت حصرم"، ومعنى هذا أنك أينعت ونضجت قبل الأوان، فالزبيب غاية النضج، لأنه قبل أن يكون عنبا ناضجا، يصبح زيبا أنضج. فما بالك بالحصرم الذي هو أول ما يظهر من حبات العنب، والمغزى من هذا التمثيل، أنك غادرت مجلسي قبل أن يكتمل علمك، فكيف تصبح زيبا في غاية النضج (أي شيخا وأستاذا)، وأنت ما زلت حصرم، وعنبا نيئا (أي في بداية التلمذة). لقد كان لهذه الكلمات أثر كبير في نفسية ابن جني، وكانت سببا في ملازمة أستاذه أبي علي لمدة أربعين سنة حتى وفاته، وبعد ذلك تصدّر مكانه في الأستاذية بمدينة الموصل. يعد هذا النموذج من العلاقة مثالا للتلمذة المغرورة، التي تتجاوز المراحل التي على المتعلم أن يمر منها، فليس من السهل أن تصبح أستاذا إلا بالنضج والاستيعاب وتحصيل الفن الذي تدعي أنك تريد تليغه للآخرين. وقد نصادف كثيرا من المستأسذين الذين لم يكتمل علمهم، ويدعون أنهم أهل لمهمة الأستاذية. ومهما يكن، فإن ابن جني عرف قدر مكانته من خلال تقدير أستاذه، واستدرك الأمر، ولازم أستاذه أربعين سنة حتى نضج علمه، وبذلك أصبح ابن جني، وما أدراك ما ابن جني في الصرف والنحو.

ما يصادفه القارئ لكتب ابن جني أن رأي أستاذه أبي علي يبقى فوق رأيه في القضايا الشائكة، فكان دائما ما يستحضر رأي أستاذه بإجلال، ولا يخالفه وأن كان غير صائب، ومخالفا لأهل النظر في اللغة والنحو والصرف. ولنعرض في ذلك مسألة أصل اللغة: أي تواضع واتفاق أم وحي وتوقيف؟ وهي مسألة تدخل في باب فلسفة اللغة، وليس في باب اللغة. نحن نرى أن ابن جني ليس له موقف واضح في هذه المسألة،

لأننا نراه يقول بالاتفاق، ونراه حيناً ينجذبُ نحو التوقيف متأثراً بقول أستاذه، قال: « هذا موضعٌ مُحوج إلى فصلٍ تأملي، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللُّغة إنّما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف. إلا أن أبا علي-رحمه الله- قال لي يوماً: هي من عند الله، واحتجّ بقوله سبحانه "وعلم آدم الأسماء كلها" وهذا لا يتناول موضع خلاف...»<sup>1</sup>. إن الناظر في هذا النصّ بإمعان، يلمس أن ابن جني هو على رأي أهل النظر، أي يقول بالتواضع والاصطلاح، لكن رأي أستاذه دفعه إلى عدم مخالفته، ولو أنه على غير حقّ، ولو أنه مخالف لأهل النظر، لذلك نجد ابن جني مرتبكاً في اتخاذ موقف في هذه المسألة، فقد أخضع في البداية قول أستاذه للتأويل دون أن يستطيع تجاوزه، قال: «وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله أقدر آدم على أن واضع علمها، وهذا المعنى من عند الله سبحانه لا محالة»<sup>2</sup>، وقد أخذ منه الانجذاب نحو أستاذه كلّ ما أخذ ولو على حساب الاضطراب والتشويش الذي حدث له دون أن يستطيع التصريح بما يخالفه والانصياع إلى رأي أستاذه وهو مكروه، وذلك بين من خلال قوله: «وأعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقيح والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والخوارج قويّة التجاذب لي، مُختلفة جهات التّغول على فكري. وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللُّغة الشريفة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقّة، والإرهاق، والرّقة ما يملك علي جانب الفكر، حتّى يكاد يطمح به أمام غلوة السّحر. فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا -رحمهم الله- ومنه ما حدوته على أمثلهم، فعرفتُ بتتابعه وانقياده، وُعد مراميه وآماده صحّة ما وُفقوا لتقديمه منه... اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه، وأنها وحي»<sup>3</sup>. فابن جني رغم الحيرة، ورغم الكفاءة العلمية بقي أستاذه يُمارس عليه الوصاية، وانتظر حسب رأيه تقادم سنه ونضج علمه كي لا يخالف أستاذه في مسألة فصّل فيها القول من قبل أهل النظر. قد يكون هذا من عيوب التلمذة، لكن لما نتحدّث عن ابن جني اللّغوي والنحوي، فالأمر بالنسبة إليه لا يعدو أن يكون تقديراً واحتراماً لأستاذه، ولأنّ اجتهاده في النّحو فاق ما قدّمه أستاذه، لذلك، فهو أكثر شهرة منه.

#### 4-2-2- سيبويه يبدعُ باستقلالٍ عن رأي أستاذه الخليل:

من نماذج الأستاذية الماهرة والتلمذة المبدعة في التراث العربي الإسلامي تلك التي نشأت بين سيبويه وأستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي في علم النّحو. فالخليل يكفيه في الأستاذية أن يكون هو واضع علم العروض، وأن يكون واضع الحركات لضبط شكل الكلمات، وأن يكون واضع أوّل معجم عربي مرتباً على أساس صوتي، فكلّ هذا السّبق والإبداع يشهد له بالمهارة في صناعة النّحو والعروض واللّغة والموسيقى. ويكفي سيبويه في التلمذة أن يكون واضع أوّل كتاب في النّحو العربي، كان له عظيم الأثر في تاريخ النّحو والصّرف العربيين، وعلى كلّ العلوم العربيّة من تفسير وفقه وأصول... ورغم أن سيبويه قد تلقى تعليمه على أساتذة آخرين في النّحو واللّغة، لكنّ تأثير أستاذه الخليل فيه كان أكبر، قال ابن خلكان: «وأخذ سيبويه النّحو على الخليل، وعن عيسى بن عمر ويونس بن حبيب، وأخذ اللّغة عن ابن الخطّاب المعروف بالأخفش

1- ابن جني، أبو الفتح، الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، 1418 هجرية، الجزء الأول، ص. 51.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص. 56.

الأكبر وغيره»<sup>1</sup>. وما يدل على هذا التأثير أنّ العلاقة بينهما تميّزت بالإعجاب والاحترام المتبادل، فمن شدة إعجاب الخليل بتلميذه سيبويه أنّه كان يخاطبه لما يراه بالترحيب، فقد نقل ابن خلكان عن ابن النطّاح قوله: «كنت عند الخليل بن أحمد، فأقبل سيبويه، فقال الخليل: مرحباً بزائر لا يُملُّ، قال عمر المخزومي، وكان كثير المجاملة للخليل: ما سمعت الخليل يقولها لأحد إلاّ لسيبويه»<sup>2</sup>.

على خلاف ما يتمّ تداوله أنّ سيبويه لم يُدوّن في "الكتاب" إلاّ آراء أستاذه الخليل، فإنّ هذا الرأى بجانب للصبّواب، لأنّ سيبويه لا يستحضر رأى الخليل وحده في "الكتاب"، وإنّما يستحضر آراء كلّ النحاة الذين عاصروه أو الذين روي عنهم، كما أنّ "الكتاب" هو تأليف خالص لسيبويه، لأنّ رأيه هو الغالب، ولأنّ رأيه مبني على الرأى والرأى المضادّ، وفيه الأخذ والرّد، ورأى أستاذه ليس إلاّ جزء من الآراء المعروضة، وقد خالف أستاذه الخليل في غير ما مسألة من المسائل النحوية. وعكس هذا الرأى لا يجهر به إلاّ مُدع، أو ممّن لم يقرؤوا ولا صفحة واحدة من "الكتاب". لقد نهج سيبويه في الكتاب منهج العلماء في استقراء الشّواهد من كلام العرب وشعرهم، ولهذا، فهو يبدأ في الغالب انطلاقاً من الأقوال العربية المتداولة عند العرب الفصحاء، ويخاطب العلماء، كما في قوله: «وذلك قولك:.... وإذا قلت:....وتقول:....»، وهذه العبارات لازمة تحضر في أغلب أبواب الكتاب، وأورد كذلك عبارة: «زعم الخليل رحمه الله...» بالإضافة إلى زعم آخرين أمثال يونس بن حبيب وعيسى بن عمر في قليل من المواضيع دلالة على اعتقادهم في بعض الأمور، ومشيراً إلى الآراء المخالفة لهم. ومهما يكن، فما هو مشاع من الاختلاف بين سيبويه التلميذ والخليل الأستاذ في الأمور النحوية نذكر:

✓ الاختلاف حول أداة التعريف "أل"، فالخليل اعتبرها حرف تعريف، وهمزتها همزة قطع، لكنّ سيبويه اعتبر أنّ حرف التعريف هو اللّام وحدها، وأنّ همزتها همزة وصل، اجتلبت للنطق بالسّاكن<sup>3</sup>.

✓ تأصيل "مهما"، فالخليل اعتبر أصلها "ما" الشرطية، وأضيفت لها "ما" أخرى زائدة، فأصبحت "ماما"، فاستقبحت، وتمّ إبدال ألفها الأولى هاء دفعا للتكرار، فصارت "مهما". أمّا سيبويه، فاعتبر أصلها "مه" و"ما" الشرطية<sup>4</sup>.

1- ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1970، الجزء الثالث، ص 463.

2- المصدر نفسه، ص 463-464.

3- ابن هشام، شرح قطر الندى وبل الصدى، هامش ص 16.

4- وقد خالف ابن هشام كل من الخليل وسيبويه في هذه المسألة، واعتبر "مهما" بسيطة وغير مركبة في قوله: «وهي بسيطة، لا مركبة من مه وما الشرطية، ولا من ما الشرطية وما الزائدة، ثم أبدلت الهاء من الألف الأولى دفعا للتكرار، خلافاً لزاعمي ذلك». فالرأى الأول لسيبويه، والثاني للخليل. (مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام، ص 343).

✓ مجرى النعت على المنعوت، فالخليل اعتبر أنّ الاسم المجرور على الجوار يوافق الاسم الذي يجاوره في عدته وفي تذكيره وفي تأنيئه، لكنّ سيبويه أجاز الجرّ على الجوار وإن اختلف المتجاوران<sup>1</sup>.

وخلاصة القول، فشمسية سيبويه التلميذ، نادرة، وغير مُتكررة في التاريخ العربي، جمعت بين الشبّاب وحسن المظهر، والعلم الدقيق والعميق لقوانين لسان العرب، غير أنّ لحنه أمام أحد علماء الحديث في بداية طلبه للعلم، وأصله الفارسي، والحبسة التي كان يعاني منها، والإهانة والتّحامل عليه جهلاً في المؤامرة التي حاك خيوطها الكسائي وتلامذته أمام هارون الرشيد في المسألة الزنبورية كلّها أمور لم تنل من عبقريته، ولم تكن لتحول دون تخليد إبداعه، وكيف لا يكون تلميذاً مبدعاً وهو تلميذ للخليل الأستاذ المبدع.

#### 3-4- نقد ابن سينا للناطق أستاذه المباشرة واعترافه بتفوق أستاذه الفارابي غير المباشرة:

من الظواهر الغريبة في تاريخ التلمذة أنّ يُقرّ التلميذ بضعف أستاذه الذي درّسه مباشرة، وذلك ليس من باب التّنقيص، وإنّما من باب الحقيقة والواقع، ذلك ما كشفه ابن سينا عن أستاذه أبي عبد الله الناطلي، الذي درّسه بشكل مباشر. جاء في سيرة حياة ابن سينا التي أملاها على تلميذه أبي عبيد الجوزجاني ما يلي: «ثم وصل إلى بخارى أبو عبد الله الناطلي، وكان يدعي التّفلسف، فأنزله أبي دارنا واشتغل بتعليمي. وكنت قبل قدومه اشتغل بالفقه والترّدّد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أفره السائلين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به. ثم ابتدأت بقراءة كتاب إيساغوجي على الناطلي، فلمّا ذكر لي حد الجنس أنّه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب "ما هو؟"، فأخذته في تحقيق هذا الحدّ بما لم يسمع بمثله. وتعبّ مني كل العجب، كان أي مسألة قالها تصورتها خيراً منه، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، حتّى قرأت ظواهر المنطق عليه. وأمّا دقائقه، فلم يكن عنده منها خبر. ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطلع على الشروح حتّى أحكمت علم المنطق. فأما كتاب أوقليدس، فإنّي قرأت عليه من أوله خمسة أشكال أو ستة، ثم توليت بنفسي حل الكتاب بأجمعه. ثم انتقلت إلى المجسطي، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناطلي: "تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها عليّ لأبين لك صوابه من خطئه". وما كان الرجل يقوم بالكتاب فحللته. فكم من شكل ما عرفه إلا حين عرضته عليه وفهمته إياه. ثم فارقتني الناطلي...»<sup>2</sup>.

1- إسماعيل، "الخلاف بين الخليل بن أحمد وسيبويه في بعض المسائل الفقهية"، ص 23.

2 ابن سينا، أبو علي، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1958، ص 24.

إذا ما أردنا أن نستخرج عيوب الأستاذية التي وصف بها أبو عبد الله الناطلي، والتي ميّزناها في النص بخط غليظ، يُمكننا حصرها في:

✓ أنّ الناطلي لم يكن فيلسوفاً، وإنما كان من مدّعي التفلسف.

✓ أنه ضعيف الفهم، لأنّ فهم التلميذ متقدّم عليه؛

✓ ضعيف التّصوّر، لأنّ تصوّر التلميذ أحسن من تصوّره؛

✓ كان يقف على ظواهر الأشياء دون سبر دقائقها؛

✓ قليل المعرفة، لعدم معرفته بالأشكال الهندسيّة؛

إذا كان نصّ ابن سينا يُعَدُّ مساوئ أستاذه الناطلي، فإنّه يتضمّن كذلك محاسن أخلاقيّة لا يمكن تجاوزها، ويُمكن حصرها في العبارات التي وضعنا تحتها خطّ، وهي كالآتي:

✓ أنّ الناطلي تعجب من نباهة تلميذه، ولم يكن في وضع سيّء لتفوّق تلميذه.

✓ أنّ الناطلي قدّم نصيحة لوالد ابن سينا بأن لا يهتم بشيء آخر سوى العلم، لما رآه فيه من النباهة والذكاء.

✓ الاعتراف بضعف الفهم وبالضعف المعرفي، واستحسان ما عليه تلميذه من الذكاء دون معاداته.

✓ ترك المسائل لتلميذه ليكملها، وفي هذا تحفيز وتشجيع.

✓ رغم ما قيل عنه، يظلّ أستاذه الذي كان بداية انطلاقه في العلوم المنطقية والعلوم الهندسية.

✓ رغم ضعفه المعرفي، فإنّه يميّز بين الخطأ والصّواب على حدّ قوله.

قد يبدو ما حكاه ابن سينا عن أستاذه أمراً لا أخلاقياً، لأنّ أبي عبد الله الناطلي رغم هذه المساوئ، يظلّ أستاذه أولاً وأخيراً، لكنّه عدّد وفضّح مساوئه في التاريخ، وكان من الممكن أن يذكره بخير لسمو أخلاقه على الأقلّ. هل يعتبر هذا غروراً بالنسبة لابن سينا؟ ربّما لا يعتبر ما قاله غروراً، ولا نوعاً من التّعالم، ولا جرأة تتجاوز هبة الأستاذية، ولكنّ عبقريته لم تجد في الأستاذية ما يجلو لها اللبس، ويرفع عنها التّعقيد، ويثلج نار الشّغف المعرفي وحبّ الاستطلاع الذي كان يسكنه، لذلك تولى وهو تلميذُ البحث والتّنقيب بنفسه. ولو كان ابن سينا مغروراً، وناكراً لفضل أستاذه عليه، الذي درّسه مباشرة، لما اعترف بفضله الأستاذية لأبي نصر الفارابي، وهو الذي كان أستاذه الكبير على الرّغم من أنّه لم يُدرّسه بشكل مباشر، وبينهما ربح من الزّمن. ذلك ما حكاه في سيرته بقوله: «وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فلم أفهم ما فيه، والتبس عليّ غرض واضعه حتّى أعدت قراءته أربعين مرّة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه، ولا المقصود به، أبيت من نفسي وقلت: هذا كاتب لا سبيل إلى فهمه. فحضرت يوماً وقت العصر في الوراقين، فتقدّم دلال بيده مُجلّد ينادي عليه. فعرضه عليّ، فرددته ردّ مُتبرّم معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم، فقال لي: "اشتره فصاحبه مُحتاج إلى ثمنه وهو رخيص. وأبيعك بثلاثة دراهم". فاشترته، فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض

كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى داري، وأسرعتُ قراءته، فانفتح عليّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب، لأنّه كان صار لي محفوظاً على ظهر القلب. وفرحتُ بذلك، وتصدقتُ في اليوم الثاني بشيءٍ كثيرٍ على الفقراء شكراً لله تعالى<sup>1</sup>.

يبدو هذا النصّ إقراراً واعترافاً بالأستاذية الحقّة، التي لا تقف عند حدود الفهم والمعرفة، ولكن تتجاوز ذلك، بالوصول إلى الأغراض والغايات، لقد وجد ابن سينا التلميذ الأستاذية الحقّة في أبي نصر الفارابي المعلم الثاني، فكما نسب لأستاذه الناتلي عدم الفهم وفضحه، فكذلك أقرّ هو نفسه بعدم الفهم، ووجد الحلّ عند الفارابي ومجده وعظمه، وهي معادلة تثبت أنّ ابن سينا لا ولاء له في العلم ولا برّ، فالجهل سيءٌ ويفضح، عليه وعلى غيره، والعلم خير ويمجد، لذلك كان تلميذاً للفارابي، وكان هو نفسه أستاذاً للكثيرين.

#### 4-4- رغم تأثير أستاذية شوبنهاور غير المباشرة، أبداع التلميذ نيتشه فلسفة مستقلة:

تعدّ تلمذة نيتشه على شوبنهاور غير مباشرة، فهو لم يتلقَ عليه الفلسفة أو فقه اللغة، ولكن تعرفه عليه كان بمحض الصدفة، إذ يروى في بعض مقالاته أنه لمّا كان طالباً في جامعة لايبزغ، وهو خارج من الجامعة في الطريق صادف كتاباً في متجر يبيع الكتب، فإذا هذا الكتاب يحمل عنوان "العالم كإرادة وتمثل" للفيلسوف الألماني شوبنهاور. حمل نيتشه هذا الكتاب معه إلى المنزل، ولمّا انتهى من قراءته، أعجب به إعجاباً حماسياً، وروّج لأفكار شوبنهاور بين أصدقائه، ما جعلهم جميعاً يجدون عزاءهم في عبارات شوبنهاور لمّا تصادفهم بعض المشكلات. لقد وصف نيتشه شوبنهاور في إحدى المقالات بأنّه المعلم أو المرّي، وبالغ في تمجيده لدرجة أنه اعتبر نفسه من القراء المتميّزين له، والذين لا يقفون عند قراءة صفحة واحدة ممّا كتب، وإنّما يسترسلون في قراءة كلّ الصّفحات وينصتون إلى كلّ كلمة قالها<sup>2</sup>.

على الرّغم من أنّ شوبنهاور كان ميتافيزيقياً، ونيتشه كان عدوّاً للميتافيزيقا، فإنّ نيتشه تأثر بفكره في المراحل الأولى في تشكّل مذهبه، فقد ورد في بعض شذراته الأولى ما يوحي بتبني بعض التّصوّرات الميتافيزيقية، كما أن كتابه "ولادة التراجيديا" الذي استلهم فيه روي الأبولونية والديونيزوسية، فالأولى رمز للثبات والنظام والعقل، والثانية رمز للأهواء والغريزة والتغير والحياة، وهذا لا يختلف عن تصوّر شوبنهاور في تقسيمه للفنّ لما ميّز الفنون الجميلة عن الموسيقى، فالأولى تشبه القوّة الأبولونية، والثانية تشبه القوّة الديونيزوسية. إنّ المجال الذي كان فيه نيتشه مع أستاذه شوبنهاور على وفاق هو مجال الجمال<sup>3</sup>.

1- المصدر نفسه، ص. 25.

2- Dolson, G.N., «The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche», The Philosophical View. May. 1901. Vol. 10. No. 3, pp. 241-250. p.241.

لقد قمنا بترجمة هذه المقالة (للفيلسوفة الأمريكية غريس نيل دولسون) حول نيتشه، إذ يرجع تاريخ نشرها إلى سنة 1901، أي بعد سنة واحدة من وفاة نيتشه، وقد نشرناها في موقع المجلة الإلكترونية: مؤمنون بلا حدود بتاريخ 08 نونبر 2022. يمكن للقارئ الاطلاع عليها.

3- Ibid. p.243.

أما مجال الحقيقة والعقل، فقد خالفه: فإذا كان شوينهاور ينظر إلى الخطأ الذي يقع فيه العقل على أنه سم قاتل، فإن نيتشه يعتبر أن العقل هو سلسلة مترابطة من الأخطاء، والتي لولاها لما تقدّمت البشرية<sup>1</sup>. وفي مجال الأخلاق، آمن نيتشه بكلّ مقدّمات أستاذه شوينهاور، لكنّه أنكر كلّ النتائج التي ترتّبت على هذه المقدّمات: فإذا كان شوينهاور قد رأى أنّ العالم مليء بالشّرّ، والإنسان في وضع يُرثى له، فماضيه مظلم وسوداوي كحاضره ومستقبله، والعالم لا أمل فيه ولا نجدة لتجاوز المحن والعنت، فقد قبل نيتشه كلّ هذه المقدّمات، لكنّه لم يقبل أنّ الخلاص سيكون من خلال "الإرادة من أجل الحياة"، ومن خلال التعاطف مع آلام الآخرين، والاستسلام للشّرّ والتّعاس والانصياع والمهادنة، فقد اختار استراتيجية المحارب الذي لا يعرف الاستسلام، والذي لا يهدف إلّا إلى إثبات ذاته عبر "الإرادة من أجل القوّة"، لقد اتّخذ له نموذج الإمبراطور نابوليون القويّ والشّجاع، خلافاً لشوينهاور الذي بحث عن السّكينة والهدوء واتّخذ له نموذج الرّاهب البوذي الغارق في التأمّل، والذي ينشد الوصول إلى حال النيرفانا<sup>2</sup>.

هكذا تكون التلمذة، مليئة بالإعجاب للأستاذية، لكنّ قوّة أستاذية شوينهاور لم تنتج نفسها في تلمذة نيتشه، وإنّما ولّدت تلمذة متمرّدة، لقد كان السّبب الذي دفع نيتشه للإعجاب بشوينهاور هو استقلاليتته في الرّأي وعدم تكرار نفس المنهج الذي سار عليه من سبقوه، فقد تمرّد هذا الأخير على الأنساق المغلقة<sup>3</sup>، وبما أنّه أستاذ متمرّد، فلا غرابة إذن في أن يكون تلميذه متمرّداً. هكذا تكون الأستاذية المؤثرة، وهكذا تكون التلمذة المتمرّدة.

## 5- التلمذة على التعدّد:

يعتبر هانز-جورج غادامير من التلاميذ المميّزين الذين أتيحت لهم الفرصة ليتلمذوا على كبار الأساتذة، ويعاشروا مجموعة من التلاميذ التّجباء. فما يميّز هذه الشّخصيّة أنّها عمّرت طويلاً، فقد ولد سنة 1900، وتوفيّ سنة 2002، أي عاش ما يزيد عن القرن، وقد سجّل في سيرته الدّاتيّة المعنونة بـ"التلمذة الفلسفيّة" بعض الارتسامات والانطباعات والشّهادات والتأثيرات التي كان وقعها كبيراً من قبل أساتذته وأصدقائه على تكوين شخصيّة الفكريّة، وخصّص لكلّ واحد من هؤلاء الأساتذة والأصدقاء فصلاً خاصّاً، والذين يصل عددهم على حسب ما ذكر في فصول الكتاب إلى عشرة-ثمانية من الأساتذة، واثنان من الأصدقاء والرّملاء. يمكن اعتبار هذا الكتاب من أهمّ الكتب التي تعنى بفهمي "التلمذة والأستاذية". لكنّ ما يلاحظ على غادامير في ذكره لهذه الشّخصيّات الفكريّة التي أثّرت في الثقافة الألمانية حتّى حدود أواخر القرن الماضي أنّه احتفظ بالتأثير البالغ من قبل أستاذه الكبير مارتن هيدغر، كما أنّه لا يذكر شخصيّة من هذه الشّخصيّات إلّا ويذكر هيدغر، وهذا يدلّ على الدّرجة التي كان يحظى بها عنده.

1- Ibid. p.246.

2- Ibid. p.247.

3- Ibid. p.249-250.

في الفصل الثالث، تحدّث غادمير عن أستاذه الذي أشرف على رسالته في الدكتوراه، وهو الفيلسوف بول غيرهارد ناتورب (Paul Gerhard Natorp) (1854-1924)، الذي وصفه بالشيخ الموقر الذي كان تلميذه هيدغر ينظر إليه باحترام بالغ، قال: «دعوني أختتم القول عن بول ناتورب بذكرى شخصيّة، عندما كنّا طلبة في ريعان الشّباب، يغمرنا طيشُ الشّباب التّرق، كنّا نرى ناتورب قصير القامة، الأشيب بعينه الواسعتين المفتوحتين، وعلى كتفه رداء لا يُنسى، وكان غالبا برفقة هيدغر الشّابّ يتمشّيان إلى روتنبرغ، وكان هيدغريولي احتراماً بالغاً للرجل العجوز الموقر، ولكنّ الرّجلين يجدان نفسيهما، في أغلب الأحيان في صمت عميق وطويل، فكان هذا الحوار الصّامت بين الجبلين قد شغف عقولنا كجانبي الظّلمة والنّور لفلسفة واحدة»<sup>1</sup>.

في الفصل الرّابع، تحدّث عن أستاذه الفيلسوف الألماني ماكس شيلر (Max Scheler) (1874-1928)، الذي كان فينومينولوجياً، ومهتماً بالأنثروبولوجيا الفلسفيّة، فبالرّغم من القوّة الفكريّة لهذا الفيلسوف، فإنّه بقي مغموراً عند الكثيرين، بسبب انسياقه مع الفكر الذي دشّنه إدموند هوسرل، دون أن يبدع فيه، فقد طغت قوة حضور كلّ من هوسرل وتلميذه هيدغر على الفكر الفينومينولوجي، ولم تترك مجالاً لبروز شخصيّة ماكس شيلر، قال: «كان رجلاً مدهشاً حقّاً، ولكنك إذا سألت اليوم شاباً، أو حتّى رجلاً كبيراً، معنيّاً بالفلسفة، عن ماكس شيلر، فإنّه بالكاد يعرفه. ربّما يعرفه مفكراً كاثوليكياً كتب كتاباً بالغ التأثير عنوانه الشكلائية في الأخلاق والأخلاق اللّاشكلائية للقيم، وكانت له نوعاً ما صلة بالحركة الظّاهراتيّة التي أسّسها إدموند هوسرل، وعلى خطاها سار، إن بحقّ أو بباطل، مارتن هيدغر، بيد أنّ شيلر ليس حاضراً في الوعي الفلسفي المعاصر كذلك الحضور الذي يحظى به هوسرل أو هيدغر، فلم كان ذلك؟ ومن كان هذا الرّجل؟»<sup>2</sup>. فكما أشار إلى علاقة ناتورب وهيدغر سابقاً، ووصفها بالمساواة، فإنّه يقارن هنا ماكس شيلر بهيدغر، ويعتبر هذا الأخير أقوى وأشهر منه على المستوى الفكري.

في الفصل السّادس، تحدّث عن معلّمه المبدع مارتن هيدغر (Martin Heidegger) (1889-1976)، الذي كان يفخر هو وزملاؤه بكونهم تتلمذوا عنه، لكنّه ينتقد تلامذة مزعومين لهيدغر من محدودتي القدرات، وغير المثابرين، مصنّفا إياهم درجات: درجة ثانية ودرجة ثالثة، ومنهم الذين لم يقلّدوا هيدغر الأستاذ سوى في بعض السلوكات الشّخصيّة، والذين كانوا أشبه بالمتملّقين له، والأتباع الأغبياء، ممّا دفعه للقول بأنّه لم يكن يحبّ أن يكون زميلاً لأستاذه، قال: «كنّا مجموعة صغيرة فخورة، نفخر بمعلّمنا، فبدأت طرق عمله تدخل عقولنا، واليوم أنظر في ما كان يحدث بالنسبة لأولئك الهيدغريين من المرتبة الثّانية أو الثّالثة، أولئك الذين كانت قدراتهم الأكاديميّة محدودة، أو أنّهم لم يستمرّوا مطوّلاً في دراستهم، فلقد أثار فهم هيدغر تأثير مسكر. فنمت هذه العاصفة إلى درجات غدت فيها تساؤلات هيدغر الجذريّة والمعقدة على

1- غادمير، هانز-جورج، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013، ص 69.

2- المصدر نفسه، ص 71.



شفاه العديد من المقلّدين، فأخذ المشهد طبيعة هزليّة، وأعترف أي لم أحبّ آنذاك أن أكون زميلا لهيدغر، فالطلّبة الذين كانوا قد انتحلوا من السيد "كيف يسعل ويبصق" بدأوا في الظهور في كلّ مكان...<sup>1</sup>

في الفصل السّابع، تحدّث عن أستاذه في اللاهوت رودولف كارل بولتمان **Rudolf Karl Bultmann** (1884-1976)، الذي كان بروتستانتيًا ينتمي إلى مدرسة المصلح الدّيني مارتن لوثر، فقد وجد علاقة من التّفاعل بين أستاذه هيدغر والأستاذ بولتمان، لكنّ تأثير هيدغر في فكر بولتمان كان أقوى، قال: «لقد وصفت سابقا منحي من مناحي الأجواء المحيطة بهيدغر وحصيلة الأخذ والعطاء بينه وبين بولتمان. لاءم بولتمان بطريقته الخاصّة التحليل الوجودي للوجود الإنساني الذي قرأه في تفكير هيدغر وفي كتاب الكينونة والزمان. فقد وضع تفكير هيدغر بين يديه الوسائل المفهومية ليشكّل فهمه الدّاتي الخاصّ بمعتقداته وعمله اللاهوتي الناتج عنها. لم تكن هذه المعرفة معرفة موضوعيّة ببساطة، ولا عملية تجديد مفاهيم المعرفة الممنوحة له باعتباره واقعا تحت تأثير نداء العقيدة. فبنية الهمّ، وتوقّع الموت، والزمانية والتاريخية، التي اشتغل عليها التحليل الوجودي للوجود خدمته لعناصر لفهم فلسفي للوجود»<sup>2</sup>. يبدو أنّ كارل بولتمان شيد فكره بناء على ما رسمه هيدغر في فلسفته الوجوديّة التي وضع خلاصتها في كتابه "الوجود والزمان".

في الفصل الثّامن، تحدّث عن زميله الفيلسوف غيرهارد كروغر **Gerhard Krüger** (1902-1972)، الذي كان هو كذلك من تلامذة هيدغر، ومن المتأثرين بأراء بولتمان اللاهوتيّة، فقد وصفه بأنّه متأثر بالغ التأثير كما هو الحال بالنّسبة له بالفكر الثوري الذي دشّنه أستاذهما هيدغر، قال: «إنّ الزّخم الفلسفي الصّادر عن مارتن هيدغر، الذي بدأ في العام 1923 التّدريس مدّة خمس سنوات في ماربورغ، جذب كروغر في الاتّجاه نفسه. فما عبر عنه هيدغر بكلماته كان شيئا ثوريا لوعينا آنذاك، لأنّ فكره عاد بنا إلى خبرات الوجود الأوّلية بطريقة تستبدل الأعمال العلميّة بتأمّل فلسفي جذري، وتحت هذا التّأثير بدأ غيرهارد كروغر الاشتغال في فلسفة كانط وفي المعنى الفلسفي للخبرة الإنسانية بالحياة»<sup>3</sup>.

في الفصل العاشر، تحدّث عن أستاذه الفيلسوف الذي ينتمي إلى المدرسة الهيغيلية الجديدة ريتشارد كرونر **Richard Kroner** (1884-1974)، والذي هاجر إلى أمريكا بسبب أصله اليهودي كسائر الفلاسفة والعلماء اليهود الذين اضطهدوا، وهاجر أغلبهم، وكم أبان من تعاطف معهم، ممّا يدلّ على أنّه لم يشاطر النّازية مجازرها في حقّ اليهود، فقد شهد لهذا الفيلسوف بقوة تأثيره، ووصفه بالمعلّم في قوله: «وعندما كلّفت بالذهاب إلى مدينة كيل في العام 1934 لأشغل وظيفة كرونر التعليمية مؤقتا، تلمست من خبرتي كم كان تأثيره قويا كمعلم. وقد كان ذلك في آخر لقاء لي به قبل هجرته، وكان لقاء ملؤه الدفء المبهج الذي عهدناه دائما بيننا»<sup>4</sup>.

1- المصدر نفسه، ص 111-112.

2- المصدر نفسه، ص 128.

3- المصدر نفسه، ص 134.

4- المصدر نفسه، ص 163.

في الفصل الحادي عشر، تحدّث عن أستاذه هانز ليبس **Hans Lipps (1889-1941)**، الذي لم يرَ في أعماله من إبداع سوى تأثره بفكر أستاذه العظيم (أستاذ غادامير) مارتن هيدغر، قال: «ففي أوّل عمل له في مرحلة النّضج، وهو كتاب تحليل المنطق التّأويلي، يتجلى بوضوح تأثير كتاب الكينونة والزمان. إذ نشهد هناك عودة إلى أرسطو وجذور المنطق الأرسطي، من أجل تهيئة الخلفية التي جعلت منها اللغة نفسها تجريدية بوصفها السياق الحي للأشياء، وبوصفها اكتمال الوجود»<sup>1</sup>.

في الفصل الخامس عشر، تحدّث عن أستاذه العالم الفيلولوجي الألماني كارل راينهاردت **Karl Reinhardt (1886-1958)** الذي وصفه بالمعلّم الفريد من نوعه، والصّارم في طبعه، فهو شخص غير قابل للوصف باللّغة، رغم فشله في الإلقاء، بسبب التّلعثم والحبسة التي كان يعانيها، قال: «ليس من اليسير أن أقدم هنا صورة عن كارل راينهاردت تخبرنا من كان هذا المعلّم والباحث. وخصوصا كيف انضمّ إلى جامعة فرانكفورت. فقد كان فيه شيء من الفريدة لا يمكن القبض عليها بسهولة. خلف الصّرامة القاسية لتهمّكه وسخريّته السّاطعة كانت تقبع صرامة جماعة العلم الفيلولوجي الذي كان من مؤنّديه دائما، والدقّة الاحترافية في بيت والديه برانكفورت، حيث تلقّى تعليمه. فكيف يمكن أن يقدم رجل كهذا في كلمات لمن لم يعرفه أبدا؟ وكيف يمكن أن يتعرّفه مرّة أخرى أولئك الذين عرفوه وأولئك الذين قدرّوه؟ في جوهر هذا الرّجل شيء لا يمكن بلوغه، مثال ذلك سحر حضوره المشرق. وطلبته الذين استمعوا إليه يعرفون جيّدا كم كان مظهره على المنصّة يشعر المرء بالخيبة. فما خبروه من هذا الحضور هو ارتجال مستمرّ، وكلام مريب ومتلعثم، وحبسة، وصمت، وتكهنّ مباغت لمحاكاة مكتملة سواء كانت تعرض مشهدا من أريستوفانيس أو إشارة إلى سقراط»<sup>2</sup>.

في الفصل السّابع عشر، تحدّث عن أستاذه الكبير كارل ياسبرز **Karl Jaspers (1883-1969)**، الذي يعتبر من المؤسّسين للفلسفة الوجودية، فبالرّغم من التّأثير الذي لحقه من قبل الشّاعر الألماني شيلينغ، والذي كان بحقّ معلّما للفيلسوف الدّانماركي سورين كيركيكارد، فإنّ غادامير لا يرى فرقا بين أستاذه هيدغر والأستاذ ياسبرز في الإبداع الفلسفي، فكلّاهما جعلتا الفلسفة تأخذ طابعا جديدا، وغير مألوف، قال في هذا الصّدّد: «يقتفي كارل ياسبرز في تحليلاته مشاعر شيلينغ العميقة، شيلينغ معلّم كيركيكارد، تلك المشاعر التي عكست ضمن الفكر المثالي انفصال إمكانات الدّهن عن أساس الواقع الرّئيسة التي يعتاش عليها العقل. وكما هيدغر، جعل ياسبرز الفلسفة تصدح بنغمة جديدة وغير مألوفة، وهي نغمة غير مألوفة لدى الكانطية المحدثّة السّائدة آنذاك في هايدلبيرغ»<sup>3</sup>.

في الفصل الثّامن عشر تحدّث عن أحد زملائه الذين ساروا على المنهج الذي رسمه أستاذهما مارتن هيدغر، وهو كارل لوفيت **Karl Löwith (1897-1973)**، فقد اعترف له بالتفوّق في توضيح أفكار أستاذهما: «دعوني الآن أعرض عليكم طريقتيه في التّفكير من منظور شخص سار على الطّريق نفسها. إنّ

1- المصدر نفسه، ص 173.

2- المصدر نفسه، ص 226.

3- المصدر نفسه، ص 284.

هذه المنظورات ذات قيمة، وهي ليست مجرد طرق للمعرفة، وإنما هي جزء من وجودنا الأصيل، وما من أحد قال هذه الأشياء بأوضح ممّا فعله لوفيت في كتابه الأول. لقد واصل هذا الكتاب المعنون دور الفرد رفيقا طريقا بالغ الأصالة في سياق التّعليم العظيم الذي تلقّيناه جميعا من مارتن هيدغر، وهو رؤية الكائنات الإنسانيّة فرادى، منظورا إليهم من جهة العموميّات التي تدور حول جوهر الفكر الفلسفي التّمطي بقدر ما ينظر إليهم من جهة الوظائف الاجتماعيّة التي يؤدّونها<sup>1</sup>.

يتبيّن من خلال ما سبق أنّ غادامير كانت له تلمذة مُتعدّدة على أساتذة متعدّدين، وعاشر تلاميذ من أمثاله متفوّقين، لكن تأثير هيدغر بالنّسبة له يجعله يعترف بكونه الأستاذ الأكبر، وأنّ فكره هو الذي سيطر على كلّ الأساتذة والتّلاميذ، وذلك بين من خلال النّصوص السّابقة.

## 6- التلمذة العربيّة المعاصرة:

فقدت الأستاذيّة بريقها ضمن الأنظمة المؤسّساتيّة للتّعليم الحالي في كلّ الدّول، وخصوصا في المراحل الابتدائيّة والإعداديّة والثانويّة، والسّبب في ذلك يرجع إلى هيمنة السياسات التربويّة التي تحاول ترسيخ إيديولوجيتها المرتبطة بطبيعة النّظام السياسي السائد في البلد، وقد أدّى هذا إلى تقييد الإبداع لدى الأستاذ، فهذا الأخير أصبح مجرد مدرّس موظّف يتلقّى برامج ومناهج وطرق للتّقييم، وعليه أن ينقذها تحت أعين هيئة المراقبة، حتّى لو كانت هذه البرامج والمناهج وطرق التّقييم فاشلة. فالأساتذة في هذه المراحل التعليميّة الثلاثة يتنافسون في الطرق الديالكتيكية لتدريس الموادّ بما يجعل التّلاميذ وآبائهم راضين ومقتنعين بها، ولا مجال لتأثير الأستاذ في التّلميذ سوى في طرق الإفهام، التي يترتّب عليها الحصول على أعلى النقط التّقويمية من أجل التّنافس على ولوج المؤسّسات التكوينيّة العليا، ككليات الهندسة والطب...والخطر الأكبر الذي يهدّد الأستاذيّة والتلمذة كليهما في بعض الدّول العربيّة ظهور التّعليم الخصوصي المستقلّ عن إدارة الدّولة، والذي يتعامل مع الأستاذ كمستأجر لا غير، ويعطي أهمية للنتائج على حساب الوسائل والغايات، وهنا نصبح أمام أستاذيّة ضعيفة ومستأجرة، ونصبح كذلك أمام تلمذة مفبركة، لها تفكير نمطي يحول دون تحقّق الإبداع. لذلك ضعف الإبداع بين النّاشئة في العالم العربي، فلا تكاد تجد بين أقسام المرحلة الثانويّة مستقبل كاتب أو شاعر أو فيلسوف أو عالم. ومن الغريب الحاصل في تدريس مادّة الفلسفة في دول شمال إفريقيا، وبالخصوص المغرب والجزائر وتونس، أن برنامج مادّة الفلسفة مستورد (مُهرّب على الأصحّ) من البرنامج الفرنسي، بكلّ مفاهيمه، وإشكالاته، وحتّى الفلاسفة الذين يناقشوا هذه الإشكالات<sup>2</sup>، وهذا يجعل الفكر غريبا عن الأستاذ قبل التّلميذ، وبذلك تكون الفلسفة

1- المصدر نفسه، ص 292.

2- يتضمّن برنامج مادّة الفلسفة في المغرب على سبيل المثال اثنين وعشرين مفهوما كلها مستوردة من البرنامج الفرنسي. مفهومان في الجذوع المشتركة، وثمانية مفاهيم في السنة الأولى بكالوريا، واثنان عشر مفهوما في السنة الثانية بكالوريا، تكتمل أو تنقص حسب الشعب والمسالك، عدا الجذع المشترك الذي يدرس مفهومان في كل الشعب والمسالك. قد يعترض علينا بالقول إن هذه المفاهيم المستوردة تدخل في الفكر الكوني المشترك، فما العيب في استيرادها؟ لكن هذا الاعتراض مضلل، لأنّ المشكل لا يتعلق باستيرادها بقدر ما يتعلق بكيفية التعامل معها لتصبح فاعلة في الفكر المحلي، وبذلك تجعل التّلميذ قادرا على تحليل ونقد الواقع

نفسها عقبة أمام التفكير، لأنها تصرفهم عن طرح الإشكالات الحقيقية التي تصادفهم في واقعهم، وتحول دون التفكير في حلها، ولهذا تصبح الفلسفة المستوردة قاتلة للفلسفة الحقيقية النابعة من واقع التلميذ. إن الرأي الذي يعتبر أن تدريس الفلسفة مهم ويساهم في انتشار الفكر التقدمي ويدفع حرية الفكر إلى الأمام رأي خاطئ، ما لم يأخذ بعين الاعتبار المحتوى الفلسفي الذي يتم تدريسه، والكيفية التي يتم بها التدريس، فالتلميذ الذي يدرس قضايا لم يتم تبيئتها في ثقافته، وينصت إلى معالجة الفلاسفة من خلال نصوص مقطعة ومنفصلة عن السياق العام للفيلسوف، ويطلب هذا التلميذ في الأخير بكتابة إنشاء فلسفي محدد بمنهجية نمطية تؤدي في الأخير إلى كتابة إنشاء واحد من قبل كل التلاميذ، فأين مبدأ الاختلاف في الفكر؟ ماذا سينتج التفكير النمطي عند كل التلاميذ؟ إنه لن ينتج سوى عقلية القطيع في آخر المطاف.

أما على المستوى الجامعي، فالأستاذية تابعة على الغالب، والإبداع عندها محدود، ورغم أن الأستاذية الجامعية لها نوع من الاستقلالية النسبية بما يسمح بالإبداع بالمقارنة مع الأستاذية في المراحل التعليمية السابقة، فإن تدني المستوى الحاصل في المراحل التعليمية السابقة يجعل الفارق بين الأستاذ والتلميذ شاسعا، لكن وعي بعض الطلبة بتدني مستواهم يجعلهم يضاعفون مجهوداتهم في التحصيل من أجل الوصول إلى مستوى أرق، كما أن التأثير الإيديولوجي الذي تغديه الأحزاب السياسية أو التيارات الفكرية، وما يعرف بالتيار التقدمي (أو العلماني) في مقابل التيار الديني (الرجعي) يجعل من الطلبة أتباع ومريدين لبعض الأساتذة... ومهما يكن، فأخر نخبة من الأساتذة الذين كان لهم تأثير عميق في الفكر العربي المعاصر في النصف الأول القرن الماضي تجلت في الأساتذة الثلاثة المشهورين، وهم: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وطه حسين، فكل الكتاب والمفكرين والأدباء والمحققين... في هذه المرحلة تتلمذوا وتأثروا بهؤلاء. لكن بفعل التحولات السياسية الكبرى إبان الحرب الباردة، والانقلابات العسكرية التي عرفها النصف الثاني من القرن العشرين في العالم العربي، سرقت الأستاذية من المبدعين وأسندت إلى الزعماء السياسيين، خصوصا في الدول التي حكمها الجيش، إنا أهل الفكر في هذه المرحلة، فقد نشبت عقولهم مخالف الإيديولوجيا، فأنجوا شيئا وأتباعا يتصارعون فيما بينهم إلا الباحثين والمحققين والمترجمين الموضوعيين الذين يسدون خدمة معرفية للقارئ العربي، فلهم الاحترام، وهم الأساتذة الأجلاء بحق.

خلاصة القول، فالأستاذ في المرحلة الحالية ليس له من الأستاذية سوى الاسم، وتأثيره محدود، وإن كان له تأثير، فذلك لا يرجع إلى كفاءته العلمية بقدر ما يرجع إلى شهرته وتداول اسمه، وقد ساهم الإعلام العربي بشكل كبير في صنع كثير من الأساتذة، الذين تقل كفاءتهم العلمية على كثير من الأساتذة الأكفاء المغمورين، الذين يشتغلون في صمت، ولا يريدون الأضواء أن تسلط عليهم، فهؤلاء يستحقون الاحترام، والتلميذ اللبيب والتجيب في هذه المرحلة، هو القادر على اكتشاف الأستاذية الحققة الجديرة بالاحترام وسط شيوخ أنواع من الأستاذية المصطنعة والمزيفة.

الذي يعيش فيه، ويفكر في حلول للمشكلات التي تعترضه، لذلك، فالمفاهيم المستوردة تحتاج إلى إعادة بناء بما ينسجم مع واقع الأستاذ والتلميذ معا. فاعتراضنا هنا ينصب على الاستعمار الفكري الذي تمارسه الإمبريالية الثقافية الفرنسية في شمال ووسط إفريقيا. فهذه البلدان لا يسمح لها بالتفكير إلا على الطريقة الفرنسية.

## 7- خصائص التلمذة وخصائص الأستاذية:

من خلال تأملنا في مجموع النماذج من التلمذة والأستاذية يمكننا استنتاج مجموعة من الخصائص التي ينبغي تقسيمها إلى قسمين: خصائص تتعلق بالأستاذية، وخصائص تتعلق بالتلمذة.

### 7-1- خصائص الأستاذية المبدعة:

✓ ليس كل أستاذ جدير بتحقيق الأستاذية فيه ما لم يُشهد له بذلك من قبل تلاميذ مباشرين أو غير مباشرين، ويعرفون معنى الأستاذية، وتحقق فيهم صفة التلمذة، ولهذا، ليس الأستاذ هو الذي يحقق صفة الأستاذية في نفسه.

✓ المهارة في المجال الذي يهتم به، إذ لا يمكن أن تتحقق الأستاذية إلا بذلك.

✓ الهبة والسلطة المعرفية، إذ لا يقع التأثير في التلميذ دونهما.

✓ عدم الارتجال إذا كان الأستاذ يعاني من مساوئ في النطق كالحبسة التي نجدها عند سيبويه وكارل رينهاردت لكي يسقط في الارتباك والتلعثم، ويمكن أن نذكر واصل بن عطاء المعتزلي الذي كان أنثعا (ينطق الراء غينا)، فتجنب استعمال حرف الراء في كلامه، فبدلاً من استعمال لفظ "الدار" كان يستعمل لفظ "البيت"، لكن هذا إن كان يجديه في الخطب المترجلة، فإنه لم يكن ليجديه في قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار التي تتضمن كلمات فيها حرف الراء. (هذه المسألة متعلقة بالأستاذية المباشرة).

✓ عدم الادعاء المعرفي، وعدم التطاول على المجالات المعرفية كما لمسنا ذلك من الناتلي، فقد تكون فراسة التلميذ المتعطش للمعرفة سبباً للتنقيص من قدر الأستاذية كما حصل مع ابن سينا.

✓ كلما كانت الأستاذية رائدة في مجال إلا وأصبحت أستاذية للجميع كأستاذية أرسطو في المنطق والنقد الأدبي والأخلاق والسياسة... وأستاذية الخليل في علم العروض، وأستاذية سيبويه في النحو العربي، وأستاذية الجرجاني في البلاغة العربية...

✓ تمكين التلميذ من المعرفة بداية، وخلق حوار تقويبي أثناء كل تقدم معرفي، أي عدم الاكتفاء بالإلقاء دون التيقن من حصول التمكن المعرفي (إذا كان الأمر يتعلق بالأستاذية المباشرة).

✓ تبني أساليب الإقناع دون الإخضاع.

✓ تقدير التلميذ التّجيب وإجلاله للمزيد من التفوق كما حصل مع الخليل وتلميذه سيبويه، وتحفيز التلميذ المتعثر ليتحسن، واستفزازه إذا كان متهوراً كما حصل مع أبي علي الفارسي وتلميذه أبي الفتح بن جني.

✓ الاستقلال في الرأي، وعدم التقليد، كما هو الحال عند شوبنهاور، فلو كان من المقلدين لما نال إعجاب تلميذه نيتشه، ولما اعتبره معلماً ومرتبياً.

- ✓ التمييز بين الاحترام الأخلاقي والاختلاف المعرفي، فإن يبرّ التلميذ بأستاذه أخلاقياً، فلا يعني هذا أنه لن يكون عاقلاً له معرفياً.
- ✓ تجنّب الإيديولوجيا ما أمكن، وخصوصاً في اتّخاذ المواقف، والاهتمام بالبحث والمعرفة، لأنّ المعرفة تصمد، والإيديولوجيا تضحل. فكلّ المشاريع العربيّة الإيديولوجيّة على سبيل المثال ولدت ميّنة، ومصيرها النسيان، لكنّ تأليف كتاب قيّم حول موضوع دقيق، أو تحقيق مخطوط باحترافية عالية يقدّم خدمة جليّة للباحثين على مرّ التاريخ.
- ✓ ألاّ تحاول الأستاذية استنساخ نفسها في التلمذة، فإذا كانت غاية الأستاذ أن يصنع تلميذا يشبهه مبدئياً، فإنّ هذا لا يعني أنّه سيكون على شاكلته في النهاية إذا كان تلميذا مبدعاً.
- ✓ تجنب السقوط في الخطأ المعرفي ما أمكن، لأنّ فيه إقلال من قيمة الأستاذ، فترجمة التراجيديا بالمدح، والكوميديا بالذمّ في كتاب "الشعر" لأرسطو، جعلت كلّ الفلاسفة العرب يسقطون في هذا الخطأ الذي يجعل ما كتبه الفلاسفة العرب عن كتاب الشعر لا قيمة له، بما في ذلك ابن رشد رغم أنّه ليس مسؤولاً عن هذه الترجمة الخاطئة.

## 2-7- خصائص التلمذة الجيدة:

- ✓ احترام الأستاذ وإجلاله، إذ لا يمكن أن يكون التلميذ تلميذاً إلاّ بخضوعه للأستاذ أخلاقياً لا معرفياً.
- ✓ استيفاء المعرفة، إذ لا يمكن أن تحصل له المعارف، ويحصل له الاستيعاب والدراية دون اجتياز مراحل محدّدة، وإلاّ كان متهوراً كابن جني في بداية تعلّمه لما عجلّ بالأستاذية قبل أوانها.
- ✓ لا تتحقّق التلمذة الفعّالة بالاتباع الأعمى والانصياع للآراء دون بناء رأي خاص، كما هو الحال عند أرسطو وسيبويه.
- ✓ تجنّب التعصّب لرأي الأستاذ بدون دليل، وعدم الاعتقاد بأنّ ما يقوله حقيقة مطلقة.
- ✓ الفصل بين التأثير العاطفي للأستاذ والآراء الصّادرة عنه، لأنّ الخلط بينها قد يسقط التلميذ في التقليد الأعمى.
- ✓ تجنّب الإطراء والتزلف للأستاذ، والحرص على أن ينال الأستاذ إعجابه به من خلال العمل والمثابرة.
- ✓ عدم الاقتصار على ما يستقى من الأستاذ الواحد، والتّهلّ ممّا يرد من عند الآخرين، لأنّ ذلك من شأنه أن يبني شخصيّة أوسع اطلاعاً وأكثر فهماً كما هو الحال مع غدامير الذي استفاد في تكوين شخصيّته ليس من أستاذ واحد، ولكن من أساتذة وزملاء له رغم التأثير الكبير الذي مارسه عليه أستاذه مارتن هيدغر، وكما جعل سيبويه رأي أستاذه الخليل من بين الآراء في النّحو العربي كما هو حاصل في "الكتاب" حيث استحضّر آراء عيسى بن عمر ويونس بن حبيب...

✓ قد تتجرّد التلمذة بعد التمكن المعرفي والعلمي من الأستاذية، وتبني استقلالاً معرفياً ومنهجياً ذاتياً، وهي أعلى درجة التلمذة في الإبداع.

## 8- خاتمة:

يبدو من خلال ما سبق أن التلمذة قد تكون اتباعية وانصباغية وقد تكون مستقلة وإبداعية. وليس كلّ تلمذة اتباعية سلبية أو إيجابية، وإنّما تكون سلبية إذا كانت مجرد تقليد واتباع أعمى، أو إذا كانت شحن وتحريض على العنف من منطلق ديني متزمت أو من منطلق إيديولوجي يهدف إلى تحقيق مطالب على حساب طرف أو أطراف أخرى. غير أنّها بالرغم من كونها تلمذة اتباعية قد تكون إيجابية لما تكتسي طابع الإبداع في الاتباع كما حصل مع أفلاطون التلميذ لما تفاعل مع أستاذه سقراط في المحاورات من شدة التقدير والإعجاب، ولم يعد شخصا اسمه أفلاطون، وإنّما أصبح اسما مركبا يتألف من سقراط-أفلاطون، وإن كان من شيء يحسب لأفلاطون التلميذ من الإبداع، فلا يخرج عن كونه صاحب أرق وأجمل فلسفة تنبض بالحياة رويت على لسان فلاسفة حول قضايا فلسفية ترتبط بمجالات كثيرة. كما أنّ ابن جني التلميذ الذي كان متبعا لأراء أستاذه أبي علي الفارسي، ولم ينفلت من قبضته أبدع في مجال النحو والصرف وفقه اللغة، وأثره فيه ظاهر لا غبار عليه ولا يمكن تجاوزه، ثم إنّ ابن سينا الذي وإن كان أرسطيا، فإنّ انتماءه الأرسطي لم يكن عقبة أمامه في الإبداع الفلسفي، فرغم انتقاده لأستاذه المباشر الناطلي، اعترف بأستاذية أبي نصر الفارابي الذي كشف له الغايات والمقاصد من كتاب "ما بعد الطبيعة" الذي رغم حفظه له، وجد صعوبة في فهمه، ورغم هذا، فابن سينا كان بحق شخصية مبدعة في الطب والشعر والفلسفة، كما أنّ نيتشه الفيلسوف الألماني والناقد المهذّم، والذي كان لا يتفلسف دون حمل المطرقة من أجل الهدم، لم يذهب به تأثيره الفيسيولوجي من قبل أستاذه آرثر شوينهاور الذي اكتشفه بالصّدفة إلى تبني آرائه، بل ناقض نتائج أفكاره رغم القبول بمقدماتها. أمّا التلمذة المبدعة في أعلى صورها، فتجلّت في مدى احترامها للأستاذية، وفي مدى تأثيرها في كلّ العصور، كذلك كانت تلمذة أرسطو المعلم الأول الذي لم يحب شيئا قبل أستاذه أفلاطون سوى الحقيقة، وقدّم للبشرية مبادئ في كثير من العلوم، وكذلك كانت تلمذة سيويه الذي أحبّ أستاذه، وأحبّه أستاذه، وقدّم للعرب قانونا في النحو والصرف حفظ لسانهم من اللحن، وساعدهم في فهم لغتهم على مدى قرون عديدة. أمّا التلمذة في عصرنا الحالي، فانحصرت في جيل بداية القرن الماضي على أستاذية جمال الدين الأفغاني وأستاذية محمد عبده وأستاذية طه حسين، فهؤلاء الثلاثة هم الذين أثروا بشكل كبير في آخر نخبة مبدعة في العالم العربي، أنجبت شعراء وأدباء وباحثين ومحقّقين لهم مكانتهم في الفكر والثقافة المعاصرين.

## لائحة المصادر والمراجع:

## بالعربية:

- 1- إسماعيل، "الخلاف بين الخليل بن أحمد وسيبويه في بعض المسائل النحوية: دراسة مقارنة"، مجلة: *Jilsa Jurnal Ilmu Linguistik & Sastra Arab*، ISSN 1410-9050، جامعة سونان أمبيل بسورابايا، إندونيسيا، Vol. XVI, Momor 1, April 2016, pp. 18-26.
- 2- بدوي، عبد الرحمان، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوروبي، سلسلة الينابيع، مكتبة النهضة المصرية، 1964.
- 3- بري، إميل، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، كتابي للنشر والتوزيع، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، 2000.
- 4- الثعالبي، أبو منصور، كتاب فقه اللغة وسر العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- 5- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، مصر، 1418هـ.
- 6- الجواليقي، أبو منصور، المعرّب من للكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق ف. عبد الرحمان، دار القلم، دمشق، سوريا، 1990.
- 7- ابن خلكان، شمس الدين، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1970.
- 8- دولسن، غريس نيل، "تأثير شوبنهاور في فريديريك نيتشه"، ترجمة أحمد فريحي، مجلة مؤمنون بلا حدود الإلكترونية، 08 نونبر 2022، (mouminoun.com/articles).
- 9- الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، مختار الصحاح، إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان ناشرون، 1993.
- 10- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، تحقيق جورج كثورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1978.
- 11- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009. (خمسة أجزاء)



- 12- ابن سينا، الحسين أبو علي، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق تقديم ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985.
- 13- شير، السيد أدّي، كتاب الألفاظ الفارسية المعربة، دار العرب للبستاني، الفجالة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1987-1988.
- 14- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل لمحمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 2010.
- 15- العنيسي، طوبيا الحلبي اللبناني، كتاب تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية مع ذكر أصلها بحروفه، مكتبة العرب، الفجالة، مصر، 1932.
- 16- غدامير، هانز-جورج، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.
- 17- غدامير، هانز-جورج، طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007.
- 18- ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، تحقيق محمد بن الجميل، مؤسسة زاد، القاهرة مصر، 2012، (الجزء السادس: تاريخ الدولة العباسية).
- 19- ابن هشام، جمال الدين، شرح قطر الندى وبل الصدى، اعتنى به محمد هادي الشمرخي المارديني، مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، ديار بكر، تركيا، 1435هـ.

### المعاجم:

- 1- الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د.ت. (أربعة أجزاء).
- 2- المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، إخراج إبراهيم مصطفى، وأحمد حسن الزيات، وحامد عبد القادر، ومحمد علي النجار، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، إسطنبول، تركيا، 1972. (جزآن).

## بالأجنبية:

- 1- *Cambridge Dictionary*.
- 2- *Dictionnaire Encyclopédique*, Hachette, Spadem-Adago, Paris, 1980, (3 volumes.).
- 3- *Dictionnaire Latin de Poche*, écrit par Auzanneau. B & Yves Avril, le Livre de Poche, 2000.
- 4- Dolson Grace Neal., "The Influence of Schopenhauer upon Friederich Nietzsche", *The Philosophical Review*. May. 1901, Vol. 10, No. 3 (May. 1901), pp. 241-250, Duke University Press.
- 5- *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*, Springfield, Massachusetts, USA, 11<sup>th</sup> edition, 2003.
- 6- *Oxford Dictionary*.
- 7- Violi, Unicio J., *Creek and Roman Classics*, Monarch Press, USA, 1965.

# المؤسّسات التربويّة والحياد عن التوظيف الإيديولوجيّ والسياسيّ

Educational institutions and being neutral towards  
ideological and political placement

أ. آية عجيلي

أ. سيرين حيزي

المعهد العالي للإنسانيات  
بسيطة- جامعة القيروان  
تونس

[aya2000ajili@gmail.com](mailto:aya2000ajili@gmail.com)

[hizisirine2000@gmail.com](mailto:hizisirine2000@gmail.com)



## المؤسسات التربوية والحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي

أ. سيرين حيزي — أ. آية عجيلي

### الملخص:

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على أهمية الحياد داخل المؤسسات التربوية ودوره في حماية الناشئة من كل أشكال التوظيف الإيديولوجي والسياسي. وتخيّرنا ليس اعتباريًا أو من باب الصدفة بل اقتناع منّا بضرورة تطبيق الحياد في المدارس التي يستلزم أن تبقى بعيدة عن كلّ أشكال التوظيف السياسي والإيديولوجي، وقد دعانا هذا الموضوع إلى الإجابة عن إشكالية عميقة: ما الحاجة إلى الحياد عن التوظيف الإيديولوجي في المؤسسات التربوية؟ وهل توجيهات الوثائق الإدارية والبيداغوجية كفيلة بتحقيق تلك الغاية المنشود في أرض الواقع؟ ولتفكيك القضايا الكبرى للعمل وإحكام الإلمام بها قمنا ببحث ميداني، وفيه أجرينا استبيانًا وُزِعَ على 100 معلّم بولاية القصيرين. ولا بُد من الإشارة إلى أنّ منهج عملنا جمع بين الوصف والتحليل والنقد في نوع من التدرّج والتكامل بين المناحي الثلاثة التي وظّفناها في المروحة بين النظري والتطبيقي. وتبعًا لذلك، استخلصنا أنّ تفعيل الحياد في المؤسسات التربوية مازال لم يبلغ المنشود، رغم أنّ سلطة الإشراف عمدت بصفة مستمرة إلى التوعية بقيمة الحياد وأهميته، فهذه المؤسسات تحوّلت إلى مجال للتحكّم في بناء الهويات وتوجيهها.

الكلمات المفتاحية: الحياد- الإيديولوجي- السياسي- المؤسسات التربوية.

### Abstract:

This research aims to identify the importance of neutrality within educational institutions and its role in protecting young people from all forms of ideological and political placement. Our choice is not arbitrary or coincidental, but rather we are convinced of the necessity of applying neutrality in schools, which necessitates that they stay away from all forms of political and ideological placement. This topic called us to answer a deep problem: what is the need to deviate from ideological recruitment in educational institutions? Are the directives of administrative and pedagogical documents capable of achieving this desired goal on the ground? To dismantle the major issues of work and to tighten our awareness of them, we conducted field research, in which we conducted questionnaire distributed to 100 teachers in the state of Kasserine. And it must be noted that our work method combined description, analysis, and criticism in a kind of gradual and complementary way between the three aspects that we employed in the alternation between theory and practice. Accordingly, we concluded that activating neutrality in educational institutions has not yet reached the desired goal.

**Keywords:** neutrality- ideological- political -educational institutions.

## 1- مقدمة:

ليس قدرا تاريخيا وثقافيا أن يكون الإنسان ذا توجه إيديولوجي أو سياسي، فالتوجه ليس إلا حصيلة خيارات المؤسسات المجتمعية التي تُسخر عمليات التلقين لصناعة كائنات تستجيب لمعاييرها وتلبي انتظاراتها واحتياجاتها. ففي هذه المؤسسات يتمّص الفرد عن غير وعي منظومة من الأفكار والاعتقادات والمواقف والسلوكيات، ممّا يُوحى بتحوّل مؤسسات مثل المدرسة إلى فضاء يُؤصّل التطرف في الأفراد ويزرع فيهم استعدادات الانغلاق والدغمائية ورفض التواصل مع الآخر. ولكن وقائع السنوات الأخيرة كشفت على بعض الاختلالات التي جعلت التعليم ينزاح عن وظيفته الأساسية، إذ أصبح في بعض الأحيان مجالا للتوظيف الإيديولوجي والسياسي، ممّا يظهر أنّ هذه المؤسسات المجتمعية قد انتهت إلى أن تكون حاضنة لهذه التوجّهات ومساعدة على ترسيخها في المجتمع. وقد لاقى هذه الممارسات تنديدا كبيرا، ولمقاومتها فُرض مبدأ الحياد في المؤسسات التربوية لحماية الناشئة من كل التوظيفات المشبوهة الممكنة وللنهوض بالتعليم إلى أرقى المستويات، وفي هذا الإطار يتنزل موضوع بحثنا: "المؤسسات التربوية والحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي".

أمّا ما دفعنا إلى الاشتغال على الموضوع، فبواعث كثيرة ورهانات جمة يتشابك فيها الذاتي بالموضوعي، فالدوافع الذاتية تعود إلى ما اطلعنا عليه في الأخبار اليومية حول مجموعة من التجاوزات التي حدثت في السنوات الأخيرة بالمؤسسات التربوية، وعلى رأسها بعض ممارسات التوظيف السياسي والإيديولوجي. وممّا حفزنا إلى هذا الاختيار أننا قمنا بترتبات ميدانية في مدارس مدينة القصرين، وفيها اكتشفنا أنّ مهنة التعليم أنبل المهمات التي يمكن أن ينجزها الإنسان، إذ تتطلب الحياد عن كلّ التجاذبات الحاصلة في المجتمع (سياسية، إيديولوجية، اقتصادية). في حين ترتبط البواعث الموضوعية بالفراغ الذي ظهر ممّا تيسّر لنا أن نطلع عليه من أعمال حول الحياد والمؤسسات التربوية في تونس. وحتى ما أنجز حول هذا الموضوع يتميّز بالعمومية أو الطابع الصحفي<sup>1</sup>... ولعلّ ما أثارنا أكثر حتى ننشغل بالحياد أنّ ممارسات التوظيف لا تتمّ فقط بطريقة مدروسة ومخطّط لها، بل أضحت في الكثير من الأحيان تتمّ بطريقة عفوية دون أن يُدركها ممارسوها. وهي لا تقلّ خطرا عن شكلها الأوّل.

وتحدّد أهداف البحث في مستويات ثلاثة، أوّلا: الوقوف على تجليات التوظيف السياسي والإيديولوجي في الواقع ومخاطره، ثانيا: الوقوف على أهمية مبدأ الحياد وعوائق تفعيله داخل المؤسسات التربوية، وثالثا: المقارنة بين الحياد في الوثائق الإدارية والبيداغوجية والحياد في الواقع المدرسي.

وسيقودنا تحقيق تلك الأهداف إلى التأكيد على صحّة إحدى الفرضيتين، فالفرضية الأولى تعلن على وجود تطابق تام بين ما حُطّط له في الوثائق القانونية والإدارية للحدّ من التوظيف السياسي والإيديولوجي

1- يُنظر على سبيل المثال في:

- نائلة الحامي، التوظيف السياسي للمدارس... مجدداً في تونس، تونس ULTRA، نُزل بتاريخ 1 أكتوبر 2015، وشاهد بتاريخ 2 ماي 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/38IxfL>

وتفعيل حقيقي لمبدأ الحياد في المؤسسات التربوية، والفرضية الثانية تُعلن عن وجود فجوة شاسعة بين التخطيط والتنفيذ.

وهذا ما جعلنا نضبط الإشكاليات الكبرى للمبحث وما يتفرّع عنها من إشكاليات ثانوية تسهم في تفكيك القضايا الكبرى وإحكام الإلمام بها، ويُمكن أن نحصرها في ما يلي:

• كيف تحوّلت فضاءات التمدرس إلى مجال عموميّ لبعض ممارسات التوظيف الإيديولوجي والسياسي؟ وما هي مخاطر هذه الممارسات وانعكاساتها السلبية على العملية التربوية عموماً وعلى التلاميذ خصوصاً؟

• ما الحاجة إلى الحياد كضرورة ملحة من أجل الحدّ من تلك التوظيفات؟ وهل أنّ استراتيجيات سلطة الإشراف وخططها للحياد بالمؤسسات التربوية عن كافة التجاذبات الإيديولوجية والسياسية ستكون ناجعة في الواقع أم ستبقى دون المأمول؟

ويتكوّن جوهر بحثنا من فصلين: الفصل الأول، سَنَهَمَ فيه بالتعليم الابتدائي ومطلب الحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي، أمّا الفصل الثاني سنشتغل فيه على قيمة الحياد في واقع المؤسسات التربوية من وجهة نظر المعلّمين تحديداً.

## 2- التعليم الابتدائي ومطلب الحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي:

نتولّى في الفصل الأوّل النّظر في موضوع التّعليم الابتدائيّ ومطلب الحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي. إذ ينقسم إلى ثلاثة عناصر: أوّل نهتمّ فيه بالتّعليم ومشكل التوظيف الإيديولوجي والسياسي، وثان نشتغل فيه على الحياد ضرورة عملية وبيداغوجية، وثالث نتناول فيه الحياد في الوثائق التنظيمية والبيداغوجية.

### 2-1- التعليم الابتدائي ومشكلة التوظيف الإيديولوجي والسياسي:

#### 2-1-1- في معاني التوظيف الإيديولوجي والسياسي:

وحثّى يكون للبحث في مشكلة التوظيف السياسي والإيديولوجي في التعليم الابتدائي أسسه المتينة وأبنيته المتناسكة، كان لزاماً الإحاطة بمفهوم الإيديولوجيا والتوظيف السياسي، ورفع اللبس عليهما.

أ- من الإيديولوجيا إلى التوظيف الإيديولوجي:

يُثير مصطلح الإيديولوجيا جدلاً كبيراً بين الباحثين في جميع مجالات المعرفة، فقد تطوّر هذا المفهوم منذ ظهوره في القرن الثامن عشر ميلادياً وانزاح عن دلالاته الأصلية التي ضبطها عالم الاقتصاد الفرنسي دستوت دي تراسي (Destutt De Tracy)، إذ حملت معنى علم الأفكار للتعبير عن محاولة التحليل التجريبي

للعقل البشري"<sup>1</sup>، ويكاد يكون مستقرا اليوم في الرأي الشائع اعتبار الإيديولوجيا أمرا مستهجنا وفكرا خاطئا وتبريرا مصلحيا. تعددت التعريفات الخاصة بالإيديولوجيا بعد خروجها من مفهومها الأول، فهي تعني، على سبيل المثال، عند كارل ماركس (karl Marx) "الوعي الزائف"<sup>2</sup>، وعند لويس ألتوسير (Louis Althusser): "الإطار الاعتقادي والفكري العام المؤطر للمجتمع"<sup>3</sup>...

وقد أوضحت الإيديولوجيا تستعمل في العالم العربي المعاصر بمعنى النظام القيمي الأخلاقي الذي يتبناه شخص ما أو مجموعة ما ويكون مرادفا لمعنى وجهة النظر أو الرؤية، وفي ذلك يقول عبد الله العروي: "نقول: إن فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة إيديولوجية. نعني أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائما مطابقة لما يعتقد أنه الحق"<sup>4</sup>. وبذلك تكون الحقيقة واحدة لا تقبل النقد والتشكيك، وهي طبيعة كل خطاب إيديولوجي بوصفه ينأى عن المعرفة ويثير المشاعر والعواطف بدل أن يُنهي العقل ويُصحح الفهم. وهكذا، لم يبق أي مجال بعيدا عن التوظيف الإيديولوجي، فجميعها انخرطت فيه، ومنها التعليم الذي أضحي مجالا تتنازعه الإيديولوجيات المختلفة، فالإنسان يتعلم الإيديولوجيا مثل ما يتعلم قيم الحرية والمساواة والتسامح... ويستوعبها دون وعي في ملبسه ومأكله كما في مواقفه وسلوكاته<sup>5</sup>.

#### ب- مفهوم التوظيف السياسي:

يُعدّ التوظيف السياسي من المفاهيم الأكثر تعقيدا من حيث أسسه ووظائفه ومستوياته والأطراف التي ترتبط به سواء السياسيون أنفسهم أو الموضوعات السياسية المختلفة. ويُطلق هذا المصطلح عند أغلبية الناس على معنى سياسي سلبي وعلى التلاعب السياسي. وهو مفهوم قديم ارتبط بالدعوة لآفاق سياسية معينة والتصدي لآفاق أخرى مضادة، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الدّول تُوظّف قدراتها والدّين والتّاريخ والتّعليم... توظيفا سياسيا قد لا يتلاءم وحقيقة الشيء الموظّف. ولا يمثل التوظيف السياسي في نظر الموظّفين أنفسهم خرقا لقواعد اللعبة السياسيّة بل أمرا شرعيا يستلزم تطبيقه بصفة مضمرة أو مكشوفة، إذ يرتبط هذا التوظيف بهيمنة نخبة سياسيّة معينة ومساحة تصرفاتها التي تتحكم فيها عدة

1- قسم التحرير، إيديولوجيا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نُزل بتاريخ 11 ماي 2013، وشاهد بتاريخ 12 مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3ketf1I> ويُنظر أيضا في:

- Alan Bernard And Jonathan Spencer, Encyclopedia of Social and Cultural anthropology, Routledge, London, New York, 2002, p 369.

2- عبد الغني عماد، سوسولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2016، ص 53-55.

3- المرجع نفسه، ص 55.

4- عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 8، 2012، ص 10.

5- تشير دراسات كثيرة إلى ارتباط التعليم بفكرة "سياسات الهوية" التي تزود المتعلمين بـ "هوية معيارية" تمثل حشدا من المواقف الجاهزة وتكون أرضية لدعاية أيديولوجية. يُنظر في:

Deborah Youdell, Identity and Identity Politics, in, Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy, Sage Publications, U.K, 2014, p 398.

معايير أهمها حيادية المؤسسات السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة والتعليميّة...، لذا فالتوظيف السياسيّ يكون مؤثراً في حالة عدم حيادية هذه المؤسسات وتقلّ فاعليّته في حالة الحياد التام<sup>1</sup>.

ويعني التوظيف السياسيّ في عمومه "استخدام جهة ما لإحدى القضايا لتحقيق مصلحة سياسيّة معيّنة أو هو استفادة جهة معيّنة من حدث بعينه بغية الوصول إلى هدف سياسيّ خاصّ بها من خلال تغليفه بغلاف دينيّ أو أخلاقيّ أو فكريّ لاستغلال الموقف والتلاعب به لصالحها وذلك عن طريق استخدام آليات ووسائل مختلفة تتراوح بين أدوات السلم وأدوات الحرب"<sup>2</sup>. والواضح أنّ عمليّات أنّ كل من التوظيف السياسيّ لا تقتصر على البيئات التقليديّة المغلقة والمعهودة فحسب، بل هي أنشطة تخترق الحياة اليوميّة وتنتشر في تفاصيلها على غرار المدرسة وفضاءات التعلّم، ففيها يتخلّق الفرد بقيم الثقافة المحليّة ويتقمّص عن غير وعي منظومة الأفكار والأدوار والعلاقات والترتيبات.

## 2-1-2- تجليات التوظيف الإيديولوجي والسياسي:

عندما نتحدث عن تجليات التوظيف الإيديولوجي والسياسي فنحن نتحدّث بالأساس عن كميّة "التشكيل الإيديولوجي"<sup>3</sup> وهذا الأخير يعني "تكوين التصورات والاتجاهات والميول التي تحدد أنواع السلوك التي يسلكها الفرد وأنواع العلاقات التي تربطه بالأشياء والأفكار وموقفه من كل منها ومدى قبوله لها أو رفضه لها"<sup>4</sup>، وتعدّ المؤسسة التعليميّة المسؤولة عن تعميق التشكيل الإيديولوجيّ فيها "تصقل تلك القيم والاتجاهات والتصورات وتبلور"<sup>5</sup>، وتعتبر أيضا القناة الأولى الناقلة للتربيّة الإيديولوجيّة والسياسيّة إلى الأجيال الحاضرة واللاحقة. فقد توصّلت مارجريت ريد (margaret redd) إلى أن التربية وسيلة فعّالة لتشكيل نمط إيديولوجيّ معيّن لدى الفرد وذلك لأن الإيديولوجيا التربويّة تمسّ جميع فئات المجتمع على اختلافها وتصنع الإيديولوجيات الأخرى وتوحّدها<sup>6</sup>.

من شبه المؤكّد أنّ النظام التعليميّ يرتبط ارتباطا شديدا بالنظام السياسيّ والطبقة الحاكمة ممّا يؤلّد انعكاسا على المناهج والمقرّرات والمخرجات العمليّة التعليميّة كلّ، وهنا يظهر مفهوم "المنهج الخفي"<sup>7</sup> بوصفه "نسقا متكاملًا من العناصر والمكوّنات والوظائف المترابطة التي تؤدّي إلى تحقيق أهداف تربويّة

1- سوزي محمد رشاد، التوظيف السياسي لقضايا حقوق الانسان و الثورات العربية، جامعة 6 أكتوبر، ص 199-200  
2- ياسين بن علي، التوظيف السياسي، مجلة الزيتونة، نزل بتاريخ 23 سبتمبر 2018، و شوهده بتاريخ 20 مارس 2022، و هو على الرابط: <https://bit.ly/3FFbKkO>.

3- المرجع نفسه.

4- عبد الغني عبود وآخرون، التربية المقارنة والألفية الثالثة الإيديولوجيا والتربية والنظام العالمي، ط 1، ص 33

5- المرجع نفسه، ص 34

6- نورالدين أرتيع، التربية والإيديولوجيا: التقاطعات والحدود، مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية العدد 55، نزل بتاريخ 10 سبتمبر 2019، و شوهده بتاريخ 16 مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3yAmgIK>

7- نجيب زوحى، التعليم بين أهداف المنهج الخفي وإيديولوجية المعلم، موقع تعليم جديد، نزل بتاريخ 1 ماي 2015، و شوهده بتاريخ 16 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3KQzQu3>



مضمرة<sup>1</sup>. ويجب التمييز هنا بين نوعين من الأهداف: أهداف رسمية معلنة يعلمها الجميع وتتمثل في "إعداد الإنسان المتعلم والمواطن الصالح" وأخرى خفية مضمرة تتمثل في "الهيمنة الإيديولوجية وغرس الانضباط والطاعة والولاء للطبقة الحاكمة والقوانين السياسية"<sup>2</sup>. فكأنما كل الأهداف لا يمكن كشفها لأنها تتعارض مع المعرفة، وتخدم مصالح فئة على حساب فئات أخرى، وفي هذا المقام، تُطرح إشكالية عميقة: كيف تتحقق الأهداف الخفية ذات البعد الإيديولوجي والسياسي؟

تتحقق الأهداف الخفية عن طريق "توظيف الرموز في تمجيد سلطة الحاكم"<sup>3</sup> وذلك من خلال الخطب المدرسية أو الصور أو الاستشهادات... وفرض علاقة هرمية بين الإدارة والمعلم والمتعلم تنفي كل اعتراض ونقد. ولما كانت فئة المعلمين "أنبياء صغار أجرتهم الدولة"<sup>4</sup>، فهم وسيط تربوي غير محايد ومتورطاً في استراتيجيات إيديولوجية صريحة وضمنية. وتتبنى العديد الأنظمة التعليمية طرق تدريس تقليدية تهدف إلى طمس مهارات التفكير النقدي والإبداعي لدى المتعلم وجعله يتقبل كل الأفكار والمواقف والمعارف كما هي دون نقدها أو رفضها، فالتلاميذ داخل المدرسة لا يتعلمون فقط ماهو موجود في المنهج المعلن بل يتعلمون أيضاً معايير وقيم "محددة سلفاً مع استهلاك متكرر لكل الإيديولوجيات والقيم السائدة في المجتمع"<sup>5</sup>. ويبدو أنّ النظم التي تخضع إليها المدرسة كلها محددة عن طريق الحكومات، فهي "لا تريد شعباً يملك روحاً ناقدة إنها تريد عمالاً مطيعين، تريد أشخاصاً أذكياء فقط بما يكفي لتحريك الآلات وأغبياء بما يكفي لقبول الوضع الذي يعيشونه"<sup>6</sup>. وهو فعلاً ما تسعى إليه الأنظمة التعليمية.

### 2-1-3- مخاطر التوظيف الإيديولوجي والسياسي:

يعدّ التوظيف الإيديولوجي وسيلة من وسائل الموظف لتحقيق مصالحه. ويظهر ذلك من خلال السلطة التي تمكنه من فرض نفسه، فالنظام التربوي يعمل على ترسيخ أساسيات النظام السائد (وحتى المهمّش) عن طريق المهارات التدريسية المقدمة للمتعلم ضمن فلسفة تربوية. ويستهدف التوغّل إلى إعادة إنتاج قواعد الإيديولوجيا دون أي مساءلة أو استفسار. ويتجلى خطر التوظيف الإيديولوجي لاستهدافه الجانب العاطفي بدل العقل، فالإيديولوجيا تولي لنفسها الأولوية وترشّح نفسها فوق العلم. ولكنّه في الكثير من الأحيان لا يوجد فصل بين السلطة والإيديولوجيا، فهذه الأخيرة تعتبر نفسها رمزاً للسيطرة والسيادة الشرعية وتتحكّم فيها قوّة أو سلطة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية... فهي تسهّل أنشطة

1- المرجع نفسه.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4- بيير بورديو وجان باسرون، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1 نوفمبر، 2007، ص 121.

5- المرجع نفسه، ص 121.

6- علي أسعد وطفة، الصراع الطبقي و الإيديولوجي في المدرسة، الموقع نقد و تنوير، نزل بتاريخ 26 يونيو 2021 وشوهد بتاريخ 17 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/394qEoQ>.

المؤسسات بارتدائها قناعاً مؤثراً يقوم على منطق القهر الداخلي والخارجي إذ تهدف إلى جعل الفرد أو المتعلم هتاً من جميع الجوانب<sup>1</sup>.

وبناء على ما سبق فالتوظيف الإيديولوجي يُؤلّد عنفاً رمزياً ممارساً على المتعلمين بطريقة ضمنية، ويعود هذا العنف المخفيّ إلى سببين اثنين، فالأول يتمثل في محاولة استحواذ المؤسسة على الفرد فكرياً وعقائدياً بهدف السيطرة والاستقطاب. وأمّا الثاني فيتمثل في ظهور الفكر الجديد أو الإيديولوجيا المضادة بهدف تبين سلبيّات السائد والحلّ محلّه. وليس لهذين السببين هدف إنسانيّ، بل يسعيان إلى جعل الفرد أو المتعلم غير مستقلّ فكرياً ويسلبان منه صفة الإنسان المفكّر أو العاقل. إذن، فالخطر الأساسيّ للتوظيف الإيديولوجي يتمثل في "تحويل السلوك إلى معرفة، عبر التربية التي تعتبر محطة لتطاحن وتصارع الإيديولوجيات"<sup>2</sup>. وعليه، فهذا التوظيف يجعل الفضاء المدرسيّ متورّط عن قصد أو دون وعي في مسارات الأدلجة هذه، فهو في مقام الآلة، و"الآلة عبارة عن عبد يستغلّ في صنع عبید آخرين"<sup>3</sup>.

ومما تقدّم من معطيات، ننتهي إلى أن التوظيف الإيديولوجي والسياسيّ يهدفان إلى تنميط شخصيّات المتعلمين في المؤسسات التربوية من أجل أن يألفوا الخضوع والاستكانة وأن يتعايشوا مع الخوف والرعب وأن يتعوّدوا السلبيّة والانهزاميّة<sup>4</sup>. فهل ذلك يعني أنّ الحياد أضحي ضرورة ملّحة للحدّ من ممارسات التوظيف السياسيّ والإيديولوجيّ؟

## 2-2- الحياد ضرورة عمليّة وبيداغوجيّة:

### 2-2-1- في مفهوم الحياد:

يُعرف الحياد بأنّه "عدم الميل إلى أيّ طرف من أطراف الخصومة"<sup>5</sup> أي القيام على مبدأ عدم الانحياز في قضية ما لأيّ جهة كانت، فالشخص المحايد لا يُظهر أيّ موقف في خصوص تلك القضية ويبقى بعيداً عن كلّ النزاعات التي تقع حولها. فمبدأ الحياد يعني عدم التمييز على أساس العرق أو الآراء السياسيّة أو النقابيّة أو الأنشطة أو المعتقدات الدينيّة أو الفلسفيّة للوكيل. وينتج عن هذا المبدأ مبدأ المساواة أمام القانون.

وينقسم الحياد إلى قسمين: هما الحياد الإيجابيّ والحياد السلبيّ، فالحياد الإيجابيّ يعني به عدم الانحياز لأيّ مذهب سياسيّ والاستقلاليّة في القرارات والمواقف والآراء بما يضيف قيمة تساعد على التقدّم

1- علي أسعد وطفة، الصراع الطبقي والإيديولوجي في المدرسة، مرجع سابق.

2- المرجع نفسه.

3- هربرت ماركوز (Herbert Marcuse)، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، ط3، 1988، ص76.

4 صابر جيدوري، حتى لا يكون التعليم محاضن للتعصب والتطرف، موقع رسالة بوست، نزل بتاريخ 11 أوت 2019، شوهد بتاريخ 19 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3wcg2Ms>.

5- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، ط، 5، 2011، ص211.

والازدهار الذاتي<sup>1</sup> أما الحياد السلبي فهو ذلك "النّاجم عن الضّعف وقلة الحيل، والذي لا يريد منه أصحابه سوى تجنّب أنفسهم المشكلات، أو حتى أصناف القلق التي تترتّب على الانخراط والفاعليّة"<sup>2</sup>.

ويتداخل مفهوم الحياد مع عدّة مفاهيم أخرى إلى حدّ الالتباس، إذ يصعب التمييز بينهما في الكثير من الأحيان، على رأسها مفهوم الموضوعيّة باعتباره "المسلك الذهني الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوّهها بنظرة ضيقة أو بتحيّز خاص"<sup>3</sup>، وفي تقابل الموضوعيّة والحياد نجد أن الموضوعيّة هي "وصف لطريقة محدّدة في التّفكير، فيما الحياد هو موقف أو نتيجة لتفكير في موضوع معيّن"<sup>4</sup>، وعلى هذا الأساس فالموضوعيّة تحيلنا إلى نمط تفكير معين غير متأثرة بميولات وهويّة الشّخص الموضوعي بينما يحيلنا الحياد إلى النتيجة التي وصل إليها ذلك الشخص من خلال موقفه من تلك القضية.

## 2-2-2- دوافع الحياد:

إنّ تكريس مبدأ الحياد يقوم على الفصل بين الانتماءات المختلفة: دينيّة، سياسيّة، اجتماعيّة... والعمل التربوي يُمثّل دافعا لنجاح العمليّة التعليميّة التّربوية وتحريرها من التبعيّة والانحياز لأيّ طرف من الأطراف. فالتقيد بمبدأ الاستقلاليّة والحياديّة يضمن حقّ التلاميذ في التعبير عن رأيهم بكلّ حرّية في أيّ موضوع يتمّ طرحه وتكريس مهارة التفكير النقدي لأنّها تساعد المتعلّمين على مواجهة المشكلات فضلا على مساعدتهم على الحكم الحيادي والمنطقي للمشكلات المختلفة. وحتى تكون المؤسّسة التعليميّة فضاء مواطنيا حقيقيا داعما لفكرة الحقوق والحريّات وحاضنا لمجتمع الديمقراطيّة والتعايش الخلاق لا بدّ أن ترتكز على سياسة تعليميّة رصينة وعمليّة تراعي التحدّيات والمخاطر وتلبّي الاحتياجات المباشرة والعميقة لمجتمعات تعيش طورا انتقاليا في العمليّة الديمقراطيّة.

فالتعليم بجميع مستوياته (الابتدائي والثانوي والجامعي) لا يجب أن يكون موصولا بالتلقين أو تجهيز المتعلّمين بجملة من المعتقدات التي تعزّز مفهوما مغلقا للهويّة، بل على العكس من ذلك يمكن أن تتخذ لها مقاربات جديدة تكون منصّة لتثقيف يعتمد على انفتاح المتعلّم على المختلفين دينيا وثقافيا. وهذا يستوجب سياسة تعليميّة متحرّرة من الإكراهات السياسيّة والثقافيّة وقادرة على تلبية "الاحتواء الاجتماعي" القائم على فكرة التعدّد الثقافي وتأصيل المواطنة المتفتّحة التي تراعي الاختلافات وتوقّر كلّ الفئات بغضّ النظر عن خصوصيّاتهم لتمنع نشوء نزاعات إقصائيّة أو انعزاليّة أو بروز مظالم اجتماعيّة أو توترات طائفية وعرقية<sup>5</sup>.

1- الرشيد، *الحياد الحقيقي*، موقع عمون، نزل بتاريخ 13 جوان 2013، و شوهده بتاريخ 11 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3slZDDV>.

2- المرجع نفسه.

3- جميل صليبا، *المعجم الفلسفي الجزء الثاني*، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 450.

4- عبد الله المطيري، *بين الموضوعية و الحياد*، موقع الوطن، نزل بتاريخ 15 جوان 2015، و شوهده بتاريخ 11 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3yeBJhw>.

5- Yvon Dandurand, *Social Inclusion for Youth and the Prevention of Violent Extremism*, in, *Countering Radicalization*, IOS Press, Berlin-Washington, 2015, p 31.

وقد تعدّدت الأصوات الداعين باستمرار إلى ضرورة تطبيق الحياد التام في المؤسسات التربوية، ومنهم لسعد اليعقوبي الكاتب العام لنقابة التعليم الثانوي الذي أكد على وجود بعض التجاوزات داخل المؤسسات التربوية، إذ لاحظ أنّ عددا من الأساتذة لا يتقيّدون بالبرامج التعليمية وانتقدتهم بصفهم يروّجون لفكرهم الديني أو الحزبي ونصّ على ضرورة تحييد المدارس حتى "لا تتحوّل إلى منبر للدعاية الحزبية وعدم استقطاب أبنائنا حزبيا"<sup>1</sup>. فمثل هذه التجاوزات لا تشرّع إلّا للعنف، فيصبح التلميذ ضحية التجاذبات الإيديولوجية. وعلاوة على ذلك دعا منذر جعفر مختصّ في علم النفس التربوي إلى "ضرورة وضع مدرسة لائكية محايدة عن الدفع الديني والدفع السياسي"<sup>2</sup>. ولكن وقائع العقد الأخير أبانت تورّط بعض المعلمين في ممارسات التوظيف السياسي والإيديولوجي<sup>3</sup>. ممّا يعني وجود عديد العوائق أمام تحقيق الحياد التام.

### 3-2- الحيد في الوثائق التنظيمية والبيداغوجية:

نقصد بالوثائق التنظيمية الوثائق الصادرة عن الجهات القانونية وهي الدستور التونسي لسنة 2014 ومدونة سلوك الموظف العمومي والقانون التوجيهي للتربية والتعليم لسنة 2002، وأمّا الوثائق البيداغوجية فنقصد بها الوثائق الصادرة عن وزارة التربية من منشور وكتب مدرسية...

### 3-2-1- الحيد في الوثائق القانونية والتنظيمية:

#### أ- الحيد في الدستور التونسي:

يمثل تكريس مبدأ الحياد غاية مشتركة بين مختلف الوثائق القانونية. ونخصّ بالذكر الدستور التونسي الذي يُسيّر السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية. ولكن هذا المصطلح لا يظهر إلّا في الدستور الجديد الذي صدر سنة 2014، أي بعد الثورة عند توسّع أفق الحرية في الحياة السياسية وخروج البلاد من سلطة الحزب الواحد، وهو الحزب الحاكم. وهو يختلف عن دستور 1959 الذي لم يذكر لفظ الحياد البتّة. وقد نصّ الدستور الجديد على مبدأ الحياد في الفصل 16: "تضمن الدولة حياد المؤسسات التربوية عن التوظيف الحزبي"<sup>4</sup>. فما معنى أنّ يُخصّص هذا الفصل للحياد السياسي وليس للحياد الإيديولوجي؟ وللإجابة عن ذلك توجد فرضيتان. فيكون الدستور في الفرضية الأولى قد أهمل التوظيف الإيديولوجي،

1- ابتسام جمال، الصراعات الإيديولوجية والسياسية تقتحم الأقسام: العنف والآخرين يهددان تلاميذنا، الموقع الشروق، نزل بتاريخ 14 فيفري 2013، وشوهد بتاريخ 22 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3P7P3ue>.

2- اللائكية أو العلمانية الفرنسية، بالفرنسية laïcité هي مفهوم يُعبّر عن فصل الدين عن شؤون الحكومة والدولة وكذلك عدم تدخل الحكومة في الشؤون الدينية.

3- أشارت مصادر إعلامية إلى وقائع تثبت تورّط بعض المدرّسين في هذه الأنشطة الدعائية. يُنظر في: قيس، سيدي بوزيد إيقاف معلّم بشبهة الانتهاك إلى تنظيم إرهابي، جريدة الشروق أون لاين، نزل بتاريخ 24 مارس 2017 وشوهد بتاريخ 23 مارس 2022. وهو على الرابط: <https://bit.ly/34v04At>

- لطيفة الهمامي، تونس: التحقيق مع أستاذ بشبهة الانتهاك إلى مجموعة إرهابية، حيّ النسيم، موقع تونس الرقيّة، نزل بتاريخ 20 فيفري 2014 وشوهد بتاريخ 23 أكتوبر 2020، وهو على الرابط: <https://bit.ly/35wqu3X>

4- الدستور التونسي، الفصل 16، ص 5.

وحاول فقط الحدّ من التوظيف الحزبيّ الذي تزايد بصفة جليّة بعد سنة 2011، إذ لاقى التنديد من جميع المتدخلين في العملية التربويّة. أمّا الفرضيّة الثانية، فيكون الدستور فيها قد جعل مفهوم الحياد الحزبيّ شاملاً للحياد الإيديولوجيّ، لأنّ كلّ حزب يتبنّى ضرورة إيديولوجيّة تميّزه عن غيره من الأحزاب، مثل الحزب اليساريّ والحزب الدينيّ...

### ج- الحياد في القانون التوجيهي:

لم ينصّ القانون الموجّه لإصلاح سنة 2002 على مسألة الحياد بصفة صريحة، ولكنّه أشار إليه ضمناً عند استعماله لمصطلحات تنزّل في نفس السياق رغم الفروقات الدقيقة الحاصلة بينها مثل "التّزاهة" والموضوعية"، إذ أكّد على ضرورة "بناء علاقة مع التلاميذ عمادها التّزاهة والموضوعية واحترام شخصيّة الطّفل وحقوقه"<sup>1</sup>. ويبدو أنّه لم تكن هناك حاجة ضروريّة لرفع "الحياد" علناً، والدعوة إلى الالتزام. ولكن الأمر تغيّر مع "الكتاب الأبيض" في مشروعه لإصلاح المنظومة التربويّة بتونس سنة 2016 بسبب وقائع العقد الأخير التي أبانت عن خلل بنيويّ يخترق النّظام التعليميّ في تونس من خلال تورّط عدد من المعلّمين في ممارسات التوظيف الإيديولوجيّ والسياسيّ، وقد نصّ هذا الكتاب دون تردّد على تحييد المؤسسات التربويّة ضمن التوجّهات الإستراتيجيّة للإصلاح<sup>2</sup>. غير أنّه يرى "أنّ مبدأ حياد المدرسة التونسيّة لا معنى له إذا تعلّق الأمر بالقيام بدورها في السنوات القادمة في مقاومة آفة الإرهاب"<sup>3</sup>.

### د- منشور 6 سبتمبر 2013 حول تحييد المؤسسات التربويّة:

لم تكن مشكلات توظيف المدرّسين لدروسهم وللمؤسسات في خدمة أغراضهم الإيديولوجيّة خفيّة عن سلطة الإشراف التي سعت إلى تدارك ذلك وردع كل متورّط فيه، فقد عمدت وزارة التربية إلى إصدار منشور بتاريخ 6 سبتمبر 2013 تنصّ فيه على "منع الإدارة وأماكن العمل والمؤسسات التربويّة وتحييدها عن كافّة التجاذبات السياسيّة والحزبيّة والإيديولوجيّة والعقائديّة"<sup>4</sup>. وممّا يبيّن خطورة الظاهرة أنّ هذا المنشور الترتيبيّ قد أقرّ عقوبات للمخالفين في خاتمته بلهجة لا تخلو من التهديد "إنّ مخالفة هذا التحجير تعرّض مرتكبيها إلى التتبعات الجزائيّة المنصوص عليها بالتشريع والتراتب الجاري بها العمل"<sup>5</sup>. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه المناشير لا تحقّق نجاعة كافية في الرقابة والمتابعة والزجر إلّا إذا توقّرت الإرادة السياسيّة وقوّة الإدارة.

1- القانون التوجيهي للتربية و التعليم المدرسي، القانون عدد 80 لسنة 2002 المؤرخ في 23 جويلية 2002، يتعلق بالتربية و التعليم المدرسي، ص 5.

2- الكتاب الأبيض: في مشروعه لإصلاح المنظومة التربويّة بتونس، الجمهورية التونسيّة، وزارة التربية، ماي 2016، ص 95-98.

3- المرجع نفسه، ص 96.

4- منشور حول منع الإدارة وأماكن العمل والمؤسسات التربويّة وتحييدها عن كافة التجاذبات السياسيّة والحزبيّة والإيديولوجيّة والعقائديّة، الجمهورية التونسيّة، وزارة التربية التونسيّة، 6 سبتمبر 2013، شوهد بتاريخ 26 أكتوبر 2020.

5- المرجع نفسه.

### 3-2-2- الحيد في المواد المدرّسة:

لن نشتغل على كلّ المواد المدرّسة في هذا العنصر بل سنأخذ مادتي التربية الإسلامية والتربية المدنية أنموذجين.

#### أ- الحيد في مادة التربية الإسلامية:

تعدّ مادة التربية الإسلامية من أكثر المواد التي تفتح نوافذ التوظيف الإيديولوجي والسياسي لعدّة أسباب، أهمّها أنّ التلاميذ لا يمتلكون كتباً مدرسيّة خاصة بمادّة التربية الإسلامية طيلة السنوات الستّ، وفي المقابل يمتلك المعلم "الدليل المرجعي لتدريس التربية الإسلامية"، إضافة إلى امتلاكه البرامج الرسميّة. ويبدو أنّ المدرّسين أصحاب التوجّهات الإيديولوجيّة سيعمدون في ظلّ غياب وثيقة رسميّة للتلاميذ إلى التأثير في الأطفال ومحاولة تهيئتهم ذهنيّاً ونفسيّاً عن طريق المشافهة حتّى يتمّ استقطابهم في المستقبل. فكلّ ذلك ممكن في ظلّ غياب متابعة التلاميذ والأولياء، فلم تعد لكلّ منهم القدرة على مراقبة مدى التزام المعلم بالمحتويات الرسميّة من عدمه.

وإنّ حاجة التلاميذ والأولياء اليوم لكتاب تربية إسلاميّة يخصّ التلاميذ هي التي جعلت المرّي نور الدين بن خضر يعمد بمبادرة شخصيّة إلى إنجاز "كتاب التربية الإسلامية لتلاميذ السنة السادسة أساسي"1، وكأنّ المرّي على وعي بالتداعيات الخطيرة التي يمكن أن ينجّر عليها غياب كتاب التربية الإسلامية للتلاميذ. ولقد كان واضعوا البرامج على فطنة أنّ مادة التربية الإسلامية من أكثر المواد التي يُمكن أن توظّف إيديولوجيا وسياسيّا، فعمدوا إلى التنصيص في كتاب المعلم للسنة السادسة أساسي على ضرورة "اجتناب المعلمين الوعظ والإرشاد لفائدة التعلّم الذاتي"2. وعموماً، فهذه المادّة موعلة في الحساسيّة ويستلزم التّعامل معها بكلّ حذر.

#### ب- الحيد في مادة التربية المدنية:

تهدف مادة التربية المدنية إلى ترسيخ قيم المواطنة والمدنيّة وحقوق الإنسان من أجل دفع التلاميذ إلى الانخراط في الحياة العامّة، بناء "موقف نقديّ تجاه موضوع مجتمعي"3 و"ليبيدي اعتزازه بذاته تجسيدا لانتماءاته الثقافيّة والحضاريّة"4. فنجد محتويات في البرنامج الرّسمي يستغلّها مدرّسون ذوي خلفيّات إيديولوجيّة للاستقطاب السياسيّ أو الحزبيّ على سبيل المثال درس "الممارسة للسّلطة الترتيبية العامّة الانتخابات"5. فالهدف من هذا الدرس هو تعزيز وعي التلميذ بأهميّة المشاركة في الحياة السياسيّة و الذي

1- نور الدين بن خضر، كتاب التربية الإسلامية لتلاميذ السنة السادسة أساسية، سلسلة الكتب التعليميّة، شوهد بتاريخ 28

مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/2THfgnC>

2- الدليل المرجعي لتدريس التربية الإسلامية: السنة السادسة من التعليم الأساسي، الجمهوريّة التونسيّة، المركز الوطني البيداغوجي، 2020، ص9.

3- البرامج الرسميّة للدرجة الثالثة من التعليم الأساسي، تونس، إدارة البرامج و الكتب المدرسيّة وزارة التربية، 2005.

4- المصدر نفسه، ص202.

5- المصدر نفسه، ص207.

ينقسم إلى 3 عناصر حسب ما جاء في كتاب التنشئة الاجتماعية "مفهوم الانتخاب، شروط الناخب وأنواع الانتخابات"<sup>1</sup> لكن هناك مدرسون يعرجون عن المسار التربوي الصحيح لذلك الدرس لخدمة مصالحهم السياسية وهنا لا بد من التنبيه على أهمية الاقتداء بمبدأ الحياد في هذا الدرس أوفي أي درس آخر لكن الوثائق الرسمية تبين لنا العكس بعدم التصريح الفعلي والجزم بذلك المبدأ فمثل هذه الدروس تستوجب فطنة أكثر من قبل المسؤولين والمراقبين لحسن استغلالها وعدم الرمي بها في مصالح شخصية .

### 3- الحياد عن التوظيف السياسي وأهميته لدى المعلمين:

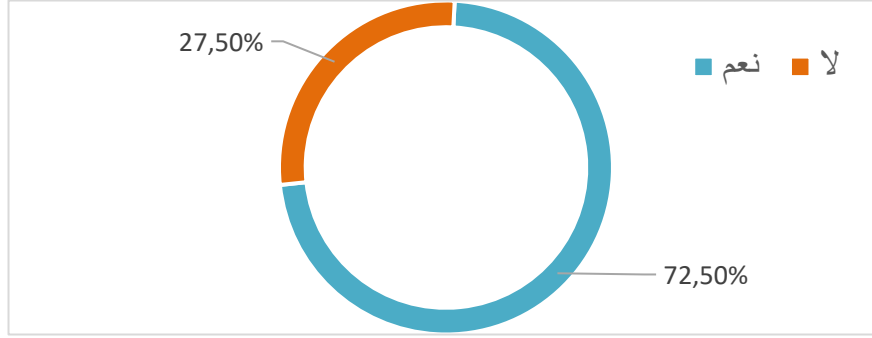
هل يعدّ الواقع نسخة مطابقة للأصل لما أقرته الوثائق الرسمية أم هو مناقض لذلك؟ هذا السؤال يجعلنا لا نتوقّف عند "الحياد عن التوظيف السياسي والإيديولوجي" في مختلف الوثائق التنظيمية والبيداغوجية، بل إنّ البحث عن الحياد وإشكاليّاته على أرض الواقع أضحى ضرورة ملحة ومؤكّدة (لا يمكن تجاهلها)، ولتحقيق هذا المطلب قمنا بإجراء استبيان في الفترة الممتدّة من 1 أفريل إلى حدود 20 أفريل من سنة 2022. وقد وُزِعَ على 80 معلّماً من مدارس ابتدائية مختلفة من مدينة القصرين وما جاورها مثل: الزهو 02/01 والكرمة 02/01 وحي النور ومدارس أخرى تنتمي إلى مناطق ريفيّة مجاورة. وقد كان توزيع الاستبيان على المعلمين بين المدارس متفاوتاً نظراً للصعوبات التي عسّرت الأمر علينا وضيّقت خياراتنا كثيراً ومنها تجنّب بعض من المدرّسين التفاعل معنا والمصارحة بكثير من الوقائع التي نعلمها سلفاً بحكم اشتغالنا بالتدريس، إذ رفض هؤلاء تعمير الاستبيان بتعلّة الخوف وأتته موضوع مخيف لا يجوز البحث فيه، وفي ذلك قال لنا بعضهم: "هل أنتم تنتمون لحزب معين" و"موضوعك حساس جداً لا أستطيع المساعدة" و"لا أستطيع الإدلاء بتوجهاتي السياسية والإيديولوجية فهي تعتبر خصوصيّة" ... ولكن في المقابل وجدنا الكثير من المعلمين من أشاد بقيمة العمل واعتبره استكشافاً للقضايا المسكوت عنها وبحث عن سبل الخلاص منها، وهو الأمر الذي يجب أن تسير فيه البحوث العلميّة.

### 3-1- الحياد في تصوّرات المعلمين:

ليس للحياد أنموذج في تصوّرات المعلمين بل يختلف باختلاف توجهاتهم، إذ توجد فيه عديد النماذج، ولكن الأغلبية تتفق على أن غياب الحياد يُسبب تدهوراً في المنظومة التربويّة، وهو ما يتجلّى في الرسم البياني الموالي:

1- المركز الوطني البيداغوجي، كتاب التنشئة الاجتماعية لتلاميذ سنة سادسة من التعليم الأساسي، الجمهورية التّونسية، وزارة التربية 2021، ص 265.

رسم بياني رقم 1: غياب الحياد عن التوظيف السياسي والإيديولوجي يؤدي إلى تدهور المنظومة التربوية (العمل الميداني)



يقرّ 72.75% من المعلمين المستجوبين أنّ غياب الحياد عن التوظيف السياسي والإيديولوجي يؤدي إلى تدهور المنظومة التربوية، مؤكّدين أنّ هذا التوظيف هو الذي عطّل نجاح الإصلاحات التربوية السابقة، بحجّة أنّ كلّ طرف يس

عى إلى "أنّ يصبغها بصبغته"<sup>1</sup> وانزاح عن معالجة القضايا الحقيقية في التعليم، وهذا ما مثله الصراع الدائم بين الحداثيين والمحافظين، ممّا يعني أنّ الإصلاحات التربوية كانت محكومة بالخلافات الإيديولوجية والتحوّلات السياسية، وقد انعكس ذلك على محتويات البرامج المدرّسة حسب ما أكّده عدد الدراسات المعاصرة. وفي الآن ذاته أقرّ بعض المعلمين أنّه لا يمكن إخراج المنظومة التربوية من أزمته إلّا بفرض الحياد على محتويات البرامج المدرّسة وعلى سلوكيات جميع المتدخّلين في العملية التربوية. وفي المقابل، يرفض 27,50% من المستجوبين وجود أيّ علاقة بين غياب الحياد وأزمة المنظومة التربوية، معتبرين أنّ الأزمة ترجع إلى إسقاط المقاربة بالكفايات على التعليم التونسي، وإلى إعطاء الأولوية إلى الكمّ على حساب الجودة. وعموماً، يبقى الحياد أمراً ثانوياً لا حاجة لتطبيقه عند بعض المعلمين، مثل ما بيّنه الرسم البياني الآتي:

جدول عدد 3: مدى موافقة المعلمين للقول: "حياد المدرسة يُبعدها عن وجهتها الصحيحة" (العمل الميداني)

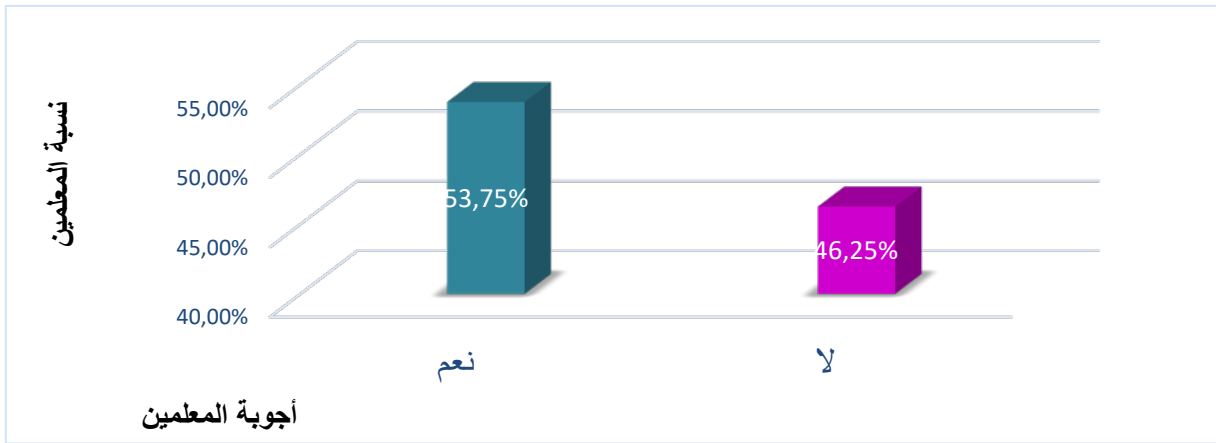
أجوبة المعلم	العدد	النسبة المئوية
موافق تماماً	15	18.75%
موافق	28	35%
غير موافق	24	30%
غير موافق تماماً	13	16.25%
المجموع	80	100%

1- لطفي حجي ورضا التمتام، حوار مع ناجي جلول: وزير التربية التونسي: إلغاء تدريس التربية الإسلامية ينتج التطرف، موقع الجزيرة، نُزل بتاريخ 10 أكتوبر 2016، وشوهد بتاريخ 23 أبريل 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3Mw8kU1>



يوافق 53.75% من المعلمين على مقولة: "حياد المدرسة يُبعدها عن وجهتها الصحيحة"، بتعلّة أنّه سيجعلها بلا وجهة تربويّة<sup>1</sup>، ومنفصلة عن القضايا الحقيقية للمجتمع، فمن واجب المدرسة في نظرهم الانحياز التام في الدفاع عن هذه القضايا، مثل الوحدة الوطنيّة والوحدة العربيّة الإسلاميّة، فكأنّما "حياد المدرسة يعني عدم انحيازها إلى هويّة الوطن ومبادئه ومقوماته". وفي المقابل يرفض 46.25% من المعلمين فكرة أنّ حياديّة المدرسة تبعدها عن وجهتها الصحيحة، معتبرين أنّ الحياد هادف لحماية النّاشئة من الاستقطاب السياسيّ ومن التوجّهات الفكرية التي تسعى إلى "تحزيب المدرسة"<sup>2</sup> وإدخال التلميذ في خضمّ التجاذبات الإيديولوجيّة والسياسيّة. ممّا يعني أنّ وجهة المدرسة تقتصر على إعداد جيل متوازن مستقلّ فكريًا، وقادر على بناء مواقف ومناقشتها. وتبعًا لذلك، تضاربت إجابات المعلمين حول سؤال: "هل المعلم مطالب بالحياد في كلّ شيء"، وهو ما يجسّده الرسم البياني الآتي:

رسم بياني رقم 2: المعلم مطالب بالحياد في كلّ شيء (العمل الميدانيّ)



ما يشدّ الانتباه، أنّ المستجوبين جميعًا لم يُغيّروا مواقفهم من الإجابة عن سؤال إلى آخر، ممّا جعل أجوبتهم متماسكة، فمن وافق مقولة "حياد المدرسة يُبعدها عن وجهتها الصحيحة" نصّص في ما بعد على أنّ المعلم ليس مطالبًا بالحياد في كلّ شيء، ومن رفض تلك المقولة أفاد في ما بعد أنّ المعلم مطالب بالحياد في كلّ شيء. فالمعلّمون من الصنف الأوّل يرفضون الحياد في المسائل الدينيّة والأخلاقيّة والإنسانيّة كالقضيّة الفلسطينيّة... ويعتبرون أنّ "الحياد" في هذه المسائل لا فائدة منه، ويجب التخلّي عنه من أجل التصديّ لكلّ الظواهر الخطيرة المهدّدة لوحدة المجتمع، ولكنهم تناسوا أنّ انعدام الحياد يُمكن أن يرسّخ القول بالحقيقة الواحدة في استحالة وجود غيرها، ممّا يؤديّ إلى أشكال الانغلاق على الذات والخوف من الآخر المختلف. وأمّا المعلّمون من الصنف الثاني، فيرون أنّ الحياد يستلزم أن يكون في كلّ شيء بشرط

1- عبد القادر فضل، حياد المدرسة يبعدها عن وجهتها الصحيحة، موقع الشروق، نزل بتاريخ 2020/07/04، شوهد بتاريخ

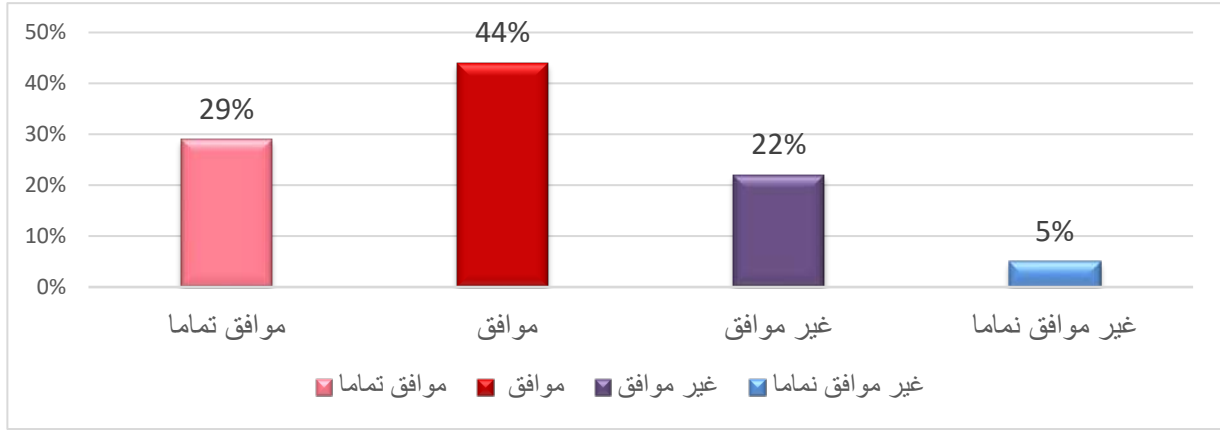
2022/04/28، و هو على الرابط <https://bit.ly/3FecwoZ>

2- عبد الحميد عثمان، ما المقصود بحياد المؤسسات التربوية، موقع الشروق، نزل بتاريخ 2020/05/11، و شوهد بتاريخ

2022/04/28، و هو على الرابط <https://bit.ly/3LJurpO>

احترام مبدأ التعايش السلمي مع الجميع، ذلك يتجاوز السعي إلى التنشئة على الحقيقة الواحدة وعلى ضرورة الولاء، وأن يسعى إلى ترسيخ فكرة التنوع لقبول التعددية الدينية والفكرية من أجل القطع مع كل أشكال التطرف والتعصب. ومهما يكن الأمر، فإنه "لا يوجد تعليم محايد" في نظر أغلبية المعلمين، وهو ما نلتمسه في الرسم البياني الآتي:

رسم بياني رقم 2: مدى موافقة المعلمين للآراء التي تعتبر أنه: "لا يوجد تعليم محايد" (العمل الميداني)



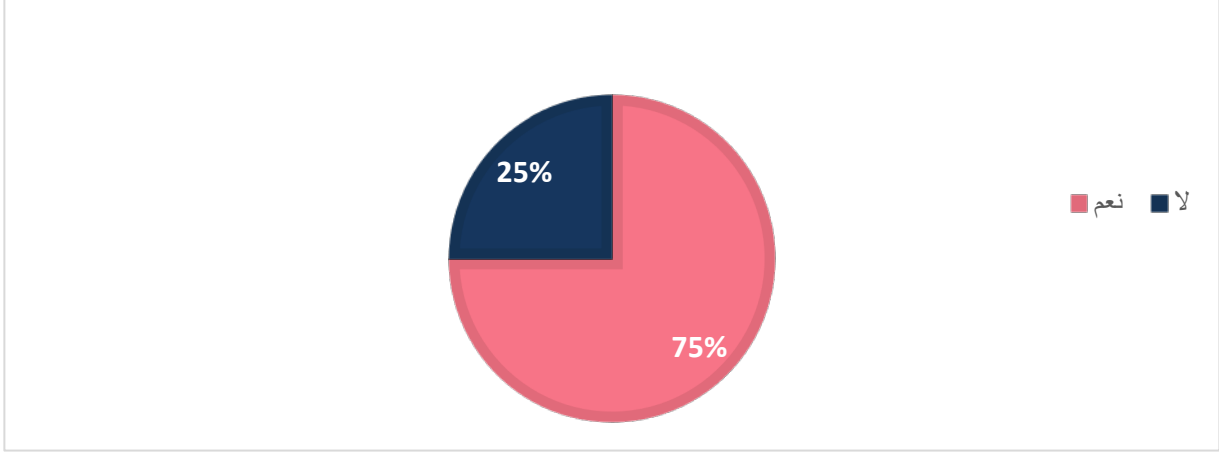
يُثبت 73% من المعلمين أنه لا يوجد تعليم محايد، إذ يعتبرون أن جميع البرامج التربوية متورطة في التوظيف الإيديولوجي والسياسي، إذ تعتمد على مناهج ومحتويات تكبل أفكار الناشئة وتجعلهم في تبعية دائمة، ويتفق هؤلاء المستجوبون في ذلك مع باولو فريري الذي يعتبر أن "الممارسة المهنية دائما سياسة"<sup>1</sup>. فيكون التعليم محكوماً بالبعد السياسي الذي يجب أن يطغى على غيره من التوجهات السياسية المنافسة، وحتى التعليم الذي يتظاهر بالحياد يكون بدوره متورطاً في الكثير من الأحيان في هذا التوظيف، فكأنه لا يوجد تعليم بريء. وفي المقابل يرى 27% من المعلمين أنه يوجد تعليم محايد وهو التعليم الذي يستند إلى مقومين اثنين أساسيين: سياسة تعليمية عامة تأخذ في الاعتبار الاحتياجات المجتمعية الملحة محلياً وعالمياً في كلٍّ وجوها الاقتصادية والسياسية والتقنية والثقافية، ومقاربة بيداغوجية متكاملة ورسنية تقطع مع النهج التقليدي للتعليم وتؤسس لمادة تعليمية مدروسة بعناية وإطار تدريس مؤهل وكفاء. ولكن شروط الحياد غير متحققة في جميع محتويات المواد المدرسة في التعليم التونسي.

### 2-3- التوظيف السياسي والإيديولوجي وممارساته في الواقع:

يؤدي التوظيف الإيديولوجي والسياسي إلى تنمية شخصيات المتعلمين في المؤسسات التربوية من أجل أن يألفوا الخضوع والذل والاستكانة وأن يتعودوا على السلبية والانهمامية، وهو ما دفع سلطة الإشراف إلى التكثيف من إصدار الوثائق الملزمة بتطبيق الحياد من أجل التصدي لممارسات التوظيف الإيديولوجي والسياسي المتزايدة بعد سنة 2011، وهو ما يُبينه الرسم البياني الآتي:

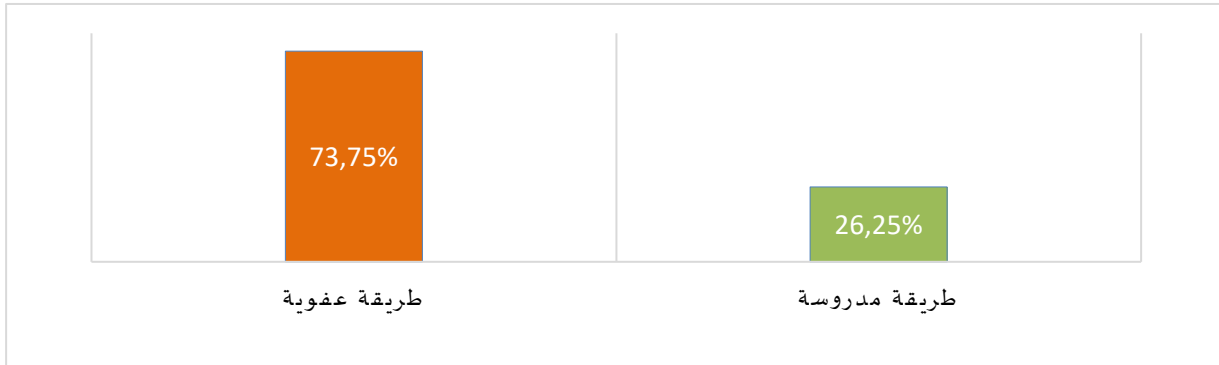
<sup>1</sup> Gauthier Tolini, Paulo Freire et la question de la neutralité dans l'éducation, bibliothèque numérique paulo freire. publié le 13/02/2020 : <https://bit.ly/3LKljl1>

رسم بياني رقم 5: يدلّ كثرة التّنصيب على ضرورة الحياد عن التّوظيف السياسيّ والإيديولوجيّ بعد سنة 2011 على تزايد ممارسات هذا التّوظيف (العمل الميدانيّ)



يقرّ 75% من المعلّمين بأنّ كثرة التّنصيب على ضرورة الحياد عن التّوظيف السياسيّ والإيديولوجيّ في الوثائق الرسميّة بعد سنة 2011 تدلّ على تزايد ممارسات هذا التّوظيف. إذ تزايدت الصراعات السياسيّة من أجل الاستيلاء على المؤسّسة التربيّة التونسيّة بوصفها عماد الدولة، وتمت أدلجة التعليم في بعض الأحيان وتحويله إلى أداة لتدجين المتعلّمين وتلقينهم وجهة نظر مخصوصة. وهكذا فتركيز سلطة الإشراف المتزايد على مسألة الحياد ليس عملاً ذهنيّاً مجانيّاً بل كان محكوماً بما تشهده المؤسّسات التربيّة من ممارسات في ذاك التّوظيف، ولكن 25% من المستجوبين يؤكّدون أنّ المؤسّسات التربيّة مازالت بعيدة كل البعد عن ممارسات التّوظيف السياسيّ والإيديولوجيّ، وأما رفع شعار الحياد بصفة مكثّفة، فلا يدلّ إلا على عمليّة استباقية انخرطت فيها وزارة التربيّة لتوفير المناعة الكافية من أجل التصدي لكل الظواهر المستجدّة: مثل الاستقطاب إلى الإرهاب ومن الانزلاق نحو الانغلاق والتعصّب ومن ثمة معاضدة المؤسّسة العسكريّة في هذه الوظيفة. وعموماً فإنّ تمرير بعض المعلّمين لتوجّهاتهم الإيديولوجيّة بطريقة عفوية أو مدروسة أمر ثابت، وهو ما يوضّحه الرسم البياني الآتي:

رسم بياني رقم 6: طريقة تمرير المعلّمين لتوجّهاتهم إلى التلاميذ تكون في الأغلب (العمل الميدانيّ)



يتّضح أنّ 73,75% من أفراد العيّنة يعتقدون أنّ عمليّة تمرير المعلّمين لتوجّهاتهم إلى التلاميذ تكون في الأغلب بطريقة عفويّة، أي أنّها ليس مخطّطاً لها، وهذا ما يستدعي استنتاج أمرين: الأوّل أنّ هذه الظاهرة موجودة، ثانياً إذا كان المعلّم يقوم بالتوظيف الإيديولوجي والسياسي بطريقة عفويّة فذلك يعدّ خرقاً لما صدر عن وزارة التّربية من قوانين، إذ يتورّط المعلّم في الكثير من الاحراجات والمشاكل بطريقة عفويّة. ويعود التوظيف الإيديولوجي والسياسي العفوي للمعلّمين إلى وجود فجوات تسمح لهم بالتصرّف بكلّ حرّية دون التقيّد بتوجّهات معيّنة في الأغلب. ولا يُمكن أنّ نتغافل عن 26,25% من أفراد العيّنة الذين يقرّون أنّ تمرير التوجّهات يكون بطريقة مدروسة، ممّا يجعل المدرسة مجالاً عموميّاً لبعض الممارسات الإيديولوجيّة والسياسيّة، بوصفها أرضيّة تكون فيه لغة المتعلّم بما تحمله من قيم وتمثّلات واعتقادات استنساخاً للغة المعلّم. وهكذا يكون التعليم مجالاً حاسماً لتدعيم الرأس المال الاجتماعي<sup>1</sup>. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تمرير المعلّمين الذين يظهرهون بطريقة عفويّة أو مدروسة يرتبط دائماً بمدى ترك المتعلّم في مواجهة القضايا المطروحة بعيداً عن سلطة المعلّم، وهو ما يجسّده الجدول الآتي:

جدول رقم 4: مدى ترك التلميذ في مواجهة القضايا المطروحة وبناء مواقف وقناعاته بعيداً عن سلطة المعلّم حسب

الوسط (المصدر: العمل الميدانيّ)

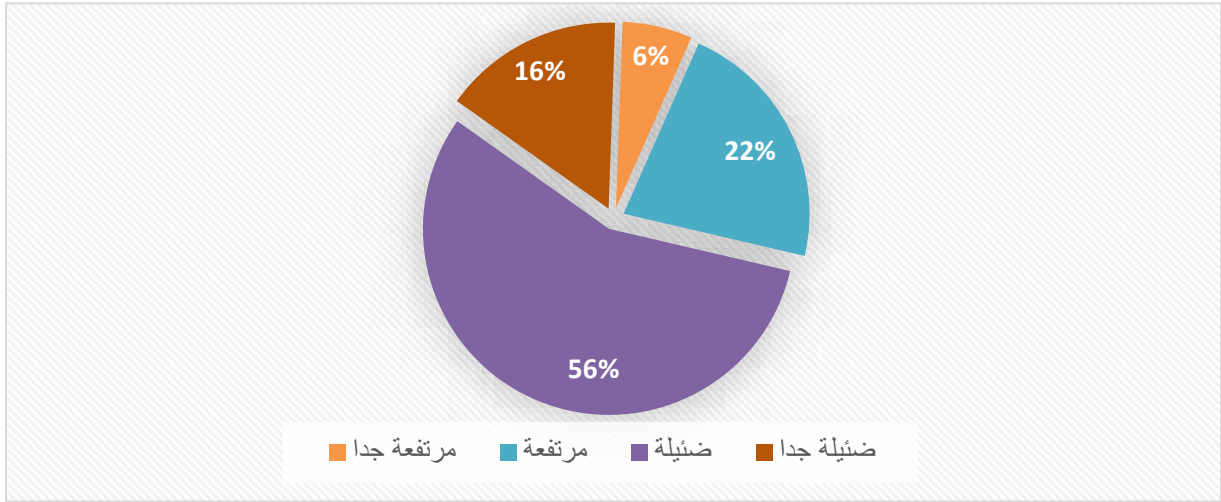
المجموع بين الوسط الريفي والحضري (%)	وسط ريفي		وسط حضري		الوسط الأجوبة
	النسبة	العدد	النسبة	العدد	
25%	21.05%	8	28.57%	12	دائماً
36.25%	23.68%	9	47.62%	20	أحياناً
27.75%	39.47%	15	19.02%	8	نادراً
10%	15.80%	6	4.76%	2	أبداً
100%	100%	38	100%	42	المجموع

ما زال المعلّم في الريف يمثّل قدوة للتلاميذ في الكثير من الأحيان، فهم "بسطاء في تعاملهم مع الآخرين... ويغلب عليهم طابع الخجل الذي يكون أحياناً سبباً في عدم التحصيل الدراسيّ الجيّد، غير أنّ ما يُحسبُ

1- Erdal Tekin, Education, in, *New Dictionary of the History of Ideas*, Thomas Gale, U.S.A, 2003, Vol. 2, p. 535.

لصالحهم هو التواضع<sup>1</sup> والاحترام الشديد اللذين يظهرونه للمعلمين وهم في الغالب ينتمون إلى نفس "العرش" ويخضعون إلى نمط ثقافي بسيط غير معقد ينظم حياتهم اليومية، أما التلاميذ في المدينة، فلا يجدون خجلا في التعبير عن مواقفهم في أغلب الأحيان لتعايشهم مع المختلف في الدين والانتماء الرياضي والطبقة الاجتماعية... ولهذا، فالمعلمون في الريف يجدون صعوبة أكثر من المعلمين في المدينة في ترك التلميذ في مواجهة القضايا المطروحة وبناء مواقف وقناعاته بعيدا عن سلطتهم، وفي ذلك يقول معلم: "إن التلاميذ في المدينة هم من يُجبرون المعلم على فتح مجال النقاش"<sup>2</sup>. ولا يمكن أن نتغافل عن تشبث بعض المعلمين سواء في الريف أو المدينة بأساليب التدريس القديمة التي يُعدّ فيها المعلم مالكا للمعرفة ووصيا عليها، فلا يفتح للتلاميذ الفرصة للتعبير عن آرائهم بكلّ حرية. ويُمكن أن يتعدى تأثير المعلمين في التلاميذ إلى التأثير في الأولياء خاصة في الحملات الانتخابية، مثل ما يوضّحه الرسم البياني الآتي:

رسم بياني رقم 7: مقدار تأثير المعلمين على الأولياء سياسيًا وإيديولوجيًا (الحملات الانتخابية مثلا) (العمل الميداني)



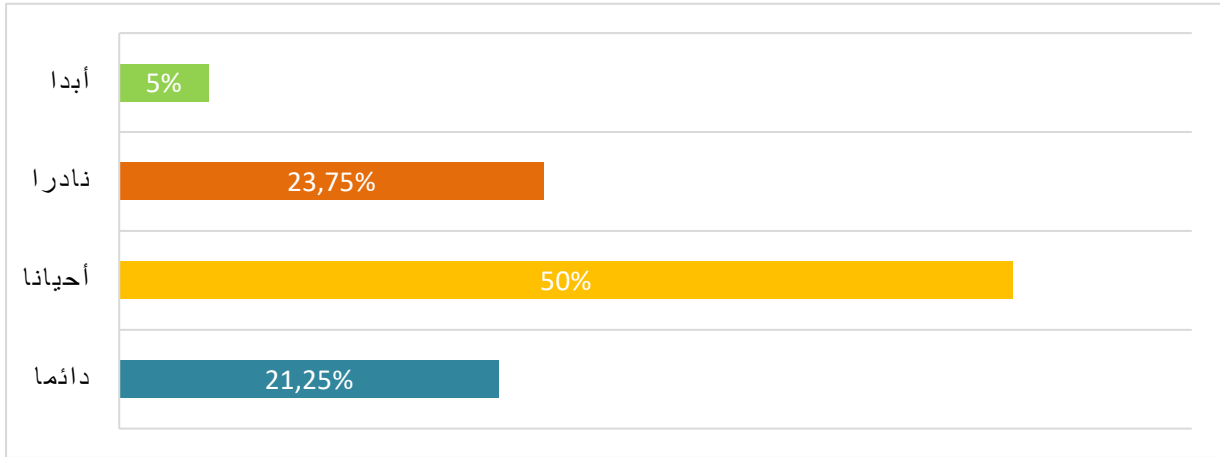
عموما، لا يُمكن إنكار ظاهرة تأثير المعلمين في الأولياء في الحملات الانتخابية، وقد كُتبت على علم بوجودها قبل توزيع الاستبيان، لذلك تساءلنا حول نسبة انتشار هذه الظاهرة في المجتمع، وليس حول وجودها من عدمه. وفي ما يخصّ الإجابات، نجد، من ناحية أولى، 78% من المستجوبين قد أجابوا بـ "ضئيلة" و"ضئيلة جدا"، مؤكدين أنّه يصعب اليوم التأثير في الأولياء، وأغلبهم من المثقفين وأصحاب توجهات سياسية ولا ينتظرون المعلمين لتوجيههم في هذه الحملات. وتمثّل المسألة السياسية إحدى المسائل الممنوع طرحها بين عديد المعلمين والأولياء. ومن ناحية ثانية، نجد 22% من المعلمين قد أجابوا بـ "مرفوعة" و"مرفوعة جدا"، معتبرين أنّ المستهدفين من عمليات التعبئة السياسية ليس التلاميذ بل هم الأولياء، إذ يُمثّلون رصيذا انتخابيا مستهدفا من الكثير من الأحزاب السياسية عن طريق التأثير فيهم من طرف المعلمين،

1- زكية أحمد، التعليم بين الريف والمدينة، موقع ملهم، نُزل بتاريخ 11 سبتمبر 2020، وشوهد بتاريخ 29 أبريل 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/2R2fic0>

2- العمل الميداني.

وقد ذكر لنا أنّ هذه العلميات تكثُر قُبيل الانتخابات خاصة في الأرياف التي يُوجد فيها عدد كبير من الأولياء البسطاء، إذ يسهل توجيههم سياسيًا. ولكن التوظيف الإيديولوجي والسياسي لا يقتصر على الممارسات التي ذكرناها سابقا، بل يتعدى ذلك في الكثير إلى التأثير في العلاقة بين المعلّمين فتدشّب بينهم الكثير من الخلافات، وهذا ما نلمسه بوضوح في الرسم البياني الآتي:

رسم بياني رقم 8: تؤدي الاختلافات الإيديولوجية والسياسية إلى نشوب خلافات بين المعلمين بصفة عامة داخل المدارس (العمل الميداني)



تؤدي الاختلافات الإيديولوجية والسياسية "أحيانا" إلى نشوب خلافات بين المعلمين بصفة عامة داخل المدارس في نظر 50% من المعلمين، ويرجع ذلك إلى "تحزّب" الكثير من المعلمين، فتدشّب بينهم بعض الخلافات عند تضارب المصالح، ويظهر ذلك حتّى في بعض النقاشات التي تجمعهم. ولكن هذه الاختلافات تكون مؤذية إلى تلك الخلافات في نظر 21,25% من المستجوبين، يتحقّق ذلك عندما يكون المعلمون متعصّبين، ولا همّ لهم سوى المصالح الحزبية الضيقة التي تُصبح مبرّرة لديهم على مصالح العمل المشتركة. ولكن الاختلافات الإيديولوجية تؤدي إلى نشوب الخصومات "نادرا" حسب 23,75% من المعلمين و"أبدا" حسب 5% منهم، فكأنّما الفضاء المدرسي مازال بعيدا عن التجاذبات، ومازال محافظا على الحيادية التامة. بناء على ما تقدّم، لا يُمكن أن ننكر تعدّد ممارسات التوظيف الإيديولوجي والسياسي في الفضاء المدرسي، فهو "المرض الحقيقي" الذي يعاني منه التعليم في تونس.

## 4- الخاتمة:

مثّل التعليم أفضل أنموذج للتّصادم بين التوظيف الإيديولوجي والسياسي من جهة والمعرفة من جهة أخرى، فهذا التعليم يتميّز بالمرونة التي تمكّن الفاعلين من توظيفه حسب رهاناتهم المنشودة، ممّا يفتح القدرة أمام أصحاب التوجهات السياسيّة والإيديولوجيّة لصناعة كائنات بصفة صريحة أو ضمنيّة تستجيب لدعاويهم. ولا يجب أن يكون ذلك التوظيف حجّة في إدانة التعليم الحكوميّ، فالإشكاليّة ليست في التعليم نفسه وإنّما في طرق توظيفه، ذلك أنّ المقاربات الحديثة أبرزت قدرته العاليّة على ردع كل أشكال التعصّب ومكافحتها، وتحقّق هذه الوظيفة من خلال القطع بصفة نهائيّة مع كلّ ما يمكن أن يرسّخ مفاهيم "الطاعة العمياء" و"الاعتقاد في الحقيقة المطلقة" في ذهنيّة التلميذ، ومن كلّ ما يُمكن أن يُوظّف من أجل تعليم التوجّهات السياسيّة والإيديولوجيّة.

وعموماً، فالفرصة متاحة لهؤلاء المعلّمين نظرياً طالما أنّهم ينتمون إلى مؤسّسة قانونيّة وشرعيّة تتمثل في "الفضاء المدرسي الرسمي" الذي وضعته الدولة لتبليغ "رسالة تربويّة" تحمل في طياتها تصوّر المجتمع<sup>1</sup>. وما دما نتحدّث عن تصوّر "المجتمع" فإننا سنكون ضرورة أمام تصوّرات متعدّدة ومتنوّعة ولسنا أمام تصوّر واحد جامع، وهذه التصوّرات تختلف بين المتطرّف و"المعتدل" والحدائثي... وانعكست كلّ هذه التصوّرات مباشرة على معظم مكوّنات المجتمع من مدرّسين وأطباء وعمّال... وما دام الأمر على هذه الحالة، فسيكون للمعلّمين "أصحاب التوجّهات" إمكانية الإشهار والدعاية لتصوّراتهم في صفوف التلاميذ.

وهكذا، فالحياد لا يُمكن اعتباره مجرد هدف بسيط في المنظومة التربويّة التونسية وإنّما هو مشروع شامل لمقارعة تلك الممارسات الخطيرة والحدّ منها، وترسيخ فكرة التّنوع وقبول التعدّدية الدينيّة والفكريّة والقطع مع كلّ أشكال التوظيف الإيديولوجي والسياسي التي يُمكن أن تفتح المجال في المستقبل أمام الاستقطاب في الإرهاب وغيره من الظواهر الخطيرة. وعليه فلم يعد أيّ مبرّر لطرح "لماذا تشرط المؤسّسات التربويّة تطبيق مبدأ الحياد التام؟"، فدوافع هذا المطلب كثيرة، فأصبح لزاماً على كلّ المتدخّلين في العمليّة التربويّة الالتزام بها.

ولكن تفعيل الحياد في المؤسّسات التربويّة مازال لم يبلغ المنشود، رغم أنّ سلطة الإشراف عمدت بصفة مستمرة إلى التوعية بقيمة الحياد وأهميّته، وهذه المحدودية شكّلها وجود فجوة بين ما تنصّ عليه الوثائق القانونيّة والإدارية من جهة والواقع الممارس من جهة أخرى حتّى وإن كانت فجوة ضيقة، فالوثائق جسّدت وعياً بضرورة التطبيق التام للحياد لكن الواقع أظهر من خلال بعض النماذج وقوع عدد من التجاوزات وعدم الالتزام بمطلب الحياد. إذ تعدّدت تجلّيات التوظيف الإيديولوجي والسياسي. مثل فرض وصاية المعلّمين على المتعلّمين، والتأثير في الأولياء بصفة غير مباشرة في الحملات الانتخابيّة... والمثير للغرابة أنّ قيمة الحياد تتضاءل في ذهنيّة بعض المعلّمين، فهم "ليسوا مطالبين بالحياد في كلّ شيء" حسب تعبيرهم.

1- البرامج الرسميّة: الدّرجة الثالثة من التّعليم الأساسي، ص 3.

## قائمة المصادر والمراجع:

### المصادر:

- 1- البرامج الرسمية للدرجة الثالثة من التعليم الأساسي، تونس، إدارة البرامج والكتب المدرسية وزارة التربية، 2005.
- 2- الدستور التونسي، الفصل 16.
- 3- الدليل المرجعي لتدريس التربية الإسلامية: السنة السادسة من التعليم الأساسي، الجمهورية التونسية، المركز الوطني للبيداغوجي، 2020.
- 4- القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي، القانون عدد 80 لسنة 2002 المؤرخ في 23 جويلية 2002، الباب الثاني، الفصل 12.
- 5- الكتاب الأبيض: في مشروعه لإصلاح المنظومة التربوية بتونس، الجمهورية التونسية، وزارة التربية، ماي 2016.
- 6- مدونة سلوك الموظف العمومي، الرائد الرسمي للجمهورية التونسية-7 نوفمبر، 2014، عدد 90.
- 7- كتاب التنشئة الاجتماعية لتلاميذ سنة سادسة من التعليم الأساسي، الجمهورية التونسية، وزارة التربية، المركز الوطني للبيداغوجي، 2021.
- 8- منشور حول منع الإدارة وأماكن العمل والمؤسسات التربوية وتحييدها عن كافة التجاذبات السياسية والحزبية والإيديولوجية والعقائدية، الجمهورية التونسية، وزارة التربية التونسية، 6 سبتمبر 2013، شوهده بتاريخ 26 أكتوبر 2020.

### المراجع العربية:

- 1- بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 3، 2007.
- 2- بورديو، بيير- باسرون، جان، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط 1 نوفمبر، 2007.
- 3- بينيت، طوني - غروسبيرغ، لورانس - موريس، ميغان، مفاهيم اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، سبتمبر 2010.
- 4- سويلمي، محمد، مؤسسات المجتمع العربي وصناعة الأفراد: الأسرة والمدرسة أدوات في إنتاج العنف، الرباط، مجلة ذوات الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 51، 2018.
- 5- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982.



- 6- عبود، عبد الغني وآخرون، التربية المقارنة والألفية الثالثة الإيديولوجيا والتربية والنظام العالمي، ط1.
- 7- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 8، 2012.
- 8- عماد، عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 2016.
- 9- ماركوز، هيربرت (Herbert Marcuse)، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، منشورات دار الآداب، ط3، 1988 .
- 10- مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، ط 5، 2011.
- 11- محمد رشاد، سوزي، التوظيف السياسي لقضايا حقوق الانسان و الثورات العربية، جامعة 6 أكتوبر.

#### المراجع الفرنسية:

- 1- Bernard ,Alan –Spencer ,Jonathan, **Encyclopedia of Social and Cultural anthropology**, Riutledge, London, New York, 2002.
- 2- Dandurand, Yvon, Social Inclusion for Youth and the Prevention of Violent Extremism, in, **Countering Radicalization**, IOS Press, Berlin-Washington, 2015.
- 3- Erdal Tekin, **Education, in, New Dictionary of the History of Ideas**, Thomas Gale, U.S.A, 2003, Vol. 2.
- 4- Gauthier Tolini, **Paulo Freire et la question de la neutralité dans l'éducation**, bibliothèque numérique paulo freire. Publié le 13/02/2020 .
- 5- Olson, Carl, **Religions studies: key concepts**, Routledge, U.S.A, Canda, 2011.
- 6- Youdell, Deborah, Identity and Identity Politics, in, **Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy**, Sage Publications, U.K, 2014

#### المراجع الإلكترونية:

- 1- أحمد، زكية، التّعليمُ بين الرّيف والمدينة، موقع ملهم، نزل بتاريخ 11 سبتمبر 2020، وشاهد بتاريخ 29 أفريل 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/2R2fic0>
- 2- أرطبع، نورالدين، التربية والإيديولوجيا: التقاطعات والحدود، مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية العدد 55، نزل بتاريخ 10 سبتمبر 2019، و شاهد بتاريخ 16 مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3yAmgIK>

- 3- البغدادي، أحمد، باولوفيري: "التعليم لا يكون محايداً"، موقع الاتحاد، نزل بتاريخ 2007/05/07، و شوهده بتاريخ 2022/04/30، و هو على الرابط <https://bit.ly/3KRE3Og>
- 4- بن علي، ياسين، التوظيف السياسي، مجلة الزيتونة، نزل بتاريخ 23 سبتمبر 2018، و شوهده بتاريخ 20 مارس 2022، و هو على الرابط: <https://bit.ly/3FFbKkO>
- 5- جيدوري، صابر، حتى لا يكون التعليم محاضن للتعصب والتطرف، موقع رسالة بوست، نزل بتاريخ 11 أوت 2019، شوهده بتاريخ 19 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3wgc2Ms>.
- 6- الحامي، نائلة، التوظيف السياسي للمدارس... مجدداً في تونس، تونس ULTRA، نزل بتاريخ 1 أكتوبر 2015، وشوهده بتاريخ 2 ماي 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/38lxflL>
- 7- حجي، لطفي و التمتام، رضا، حوار مع ناجي جلول: وزير التربية التونسي: إلغاء تدريس التربية الإسلامية ينتج التطرف، موقع الجزيرة، نزل بتاريخ 10 أكتوبر 2106، وشوهده بتاريخ 23 أبريل 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3Mw8kU1>
- 8- الرشيد، الحياض الحقيقي، موقع عمون، نزل بتاريخ 13 جوان 2013، و شوهده بتاريخ 11 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3slZDDV>.
- 9- زوحى، نجيب، التعليم بين أهداف المنهج الخفي وإيديولوجية المعلم، موقع تعليم جديد، نزل بتاريخ 1 ماي 2015، وشوهده بتاريخ 16 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/3KQzQu3>
- 10- عثمانى، عبد الحميد، ما المقصود بحياد المؤسسات التربوية، موقع الشروق، نزل بتاريخ 2020/05/11، و شوهده بتاريخ 2022/04/28، و هو على الرابط <https://bit.ly/3LJurpO>
- 11- فضل، عبد القادر، حياد المدرسة يبعدها عن وجهتها الصحيحة، موقع الشروق، نزل بتاريخ 2020/07/04، شوهده بتاريخ 2022/04/28، و هو على الرابط <https://bit.ly/3FecwoZ>
- 12- قسم التحرير، إيديولوجيا، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نزل بتاريخ 11 ماي 2013، وشوهده بتاريخ 12 مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3ketf1l>
- 13- قيس، سيدي بوزيد إيقاف معلّم بشبهة الانتماء إلى تنظيم إرهابي، جريدة الشروق أون لاين، نزل بتاريخ 24 مارس 2017 وشوهده بتاريخ 23 مارس 2022. وهو على الرابط: <https://bit.ly/34v04At>
- 14- كيشانة، محمود، التعليم والتفكير النقدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نزل بتاريخ 16 أبريل 2019، وشوهده بتاريخ 27 مارس 2022، وهو على الرابط: <https://bit.ly/3smNw9V>
- 15- المطيري، عبد الله، بين الموضوعية والحياد، موقع الوطن، نزل بتاريخ 15 جوان 2015، و شوهده بتاريخ 11 مارس 2022، و هو على الرابط <https://bit.ly/3yeBJhw>.
- 16- الهمامي، لطيفة، تونس: التحقيق مع أستاذ بشبهة الانتماء إلى مجموعة إرهابية، حي النسيم، موقع تونس الرقمية، نزل بتاريخ 20 فيفري 2014 وشوهده بتاريخ 23 أكتوبر 2020، وهو على الرابط: <https://bit.ly/35wqu3X>

17-وظفة، أسعد، الصراع الطبقي والإيديولوجي في المدرسة، الموقع نقد و تنوير، نزل بتاريخ 26 يونيو 2021، شوهد بتاريخ 17 مارس 2022، وهو على الرابط <https://bit.ly/394qEoQ>.

## ملحق (1):

نص الاستبيان:

العنوان: استبيان حول أهمية الحياد عن التوظيف السياسي والإيديولوجي لدى المعلمين

يشرفنا أن نتقدم إليكم بهذا الاستبيان الذي يتعلق بإنجاز مشروع التخرج في الإجازة التطبيقية في التربية والتعليم بالمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بسبببلة بعنوان "المؤسسات التربوية والحياد عن التوظيف الإيديولوجي والسياسي" لذلك نرجو من سيادتكم الإجابة بكل حرية وموضوعية وبصفة فردية على هذه الأسئلة ونؤكد لكم أنها ليست بغاية التقييم، ونعلمكم أن كل الإجابات لن تستخدم إلا بغرض البحث العلمي وسوف تحظى بالسرية التامة ولكم جزيل الشكر والتقدير لمبادراتكم التي تلتمس فيها الجدية والمصداقية والنزاهة.

1- المعطيات الشخصية:

1.1. الجنس:

ذكر  انثى

2.1. مكان العمل:  ريفي  حضري

3.1. سنة الالتحاق بالعمل في التعليم الابتدائي: / / /

2- أسئلة خاصة بالحياد في تصورات المعلمين

1-2- هل يُمثل عدم الحياد عن التوظيف السياسي والإيديولوجي من الأسباب الرئيسية لتدهور

المنظومة التربوية في تونس؟

نعم  لا

2-2- "حياد المدرسة يبعدها عن وجهتها الصحيحة، والحياد يجعل المؤسسة التعليمية محايدة لسياسة الأمة وغير مرتبطة بقيمها". إلى أي حد توافق هذا القول:

موافق تماما  موافق  غير موافق  غير موافق تماما

2-3- وجهة نظرك، هل المعلم مطالب أن يكون محايدا في كل شيء :

نعم  لا

✓ في حالة الإجابة بـ "لا": ما هي المسائل التي يمكن للمعلم أن يكون غير محايدا فيها:

.....

2-4- إلى أي مدى توافق قول رجل التربية والمفكر البرازيلي باولو فريري: "لا يوجد تعليم محايد" أو قول

سيرجي موسكوفيتشي: "إن ما يدرّس لا يمكن بالمرّة أن يتّصف بالحياد"؟

موافق تماما  موافق  غير موافق  غير موافق تماما

2-5- هل تُعدّ محتويات جميع المواد المدرّسة محايدة وبعيدة عن كلّ توظيف سياسي وإيديولوجي :

نعم  لا

✓ في حالة الإجابة بـ "لا": ما هي المادّة التي تُعدّ "غير محايدة" أو "أقلّ حيادا" في مضامينها:

التربية الإسلامية  التاريخ  العربية  كلها

3- أسئلة خاصة بالتوظيف السياسي والإيديولوجي وممارساته في الواقع

3-1- نصّت عديد الوثائق القانونية منذ سنة 2011 على ضرورة تحييد المدارس عن كلّ أنواع التوظيف

السياسي والإيديولوجي، فهل هذا يدلّ على تزايد ممارسات هذا التوظيف :

نعم  لا

تفسير آخر: .....

3-2- هل يمرّر المعلمون توجّهاتهم السياسيّة والإيديولوجيّة إلى التلاميذ في الأغلب بـ :

طريقة عفوية  طريقة مدروسة

3-3- إلى أي مدى يُترك التلميذ في مواجهة القضايا المطروحة وبناء مواقفه وقناعاته بعيدا عن سلطة المعلم؟

دائما  أحيانا  نادرا  أبدا

3-5- هل نسبة تأثير المعلمين على الأولياء سياسيًا وإيديولوجيًا (الحملات الانتخابية مثلا) تُعدّ:

مرتفعة جدا  مرتفعة  ضئيلة  ضئيلة جدا

3-5- إلى أي مدى تمثل الاختلافات الإيديولوجية والسياسية عاملا رئيسيا في نشوب خلافات بين المعلمين بصفة عامة داخل المدارس؟

دائما  أحيانا  نادرا  أبدا

ملحق (2):

منشور سنة 2013 حول تحييد المؤسسات التربوية

تونس، 6 - ديسمبر 2013

الجمهورية التونسية

وزارة التربية

منشور عدد

2013 01 74

من وزير التربية

إلى

السيدات والسادة المديرين العامين والمديرين بالإدارة المركزية

السادة المندوبين الجهويين للتربية

السيدات والسادة مديرات ومديري المدارس الابتدائية والمدارس الإعدادية والمعاهد

الموضوع: حول منع استغلال الإدارة وأماكن العمل والمؤسسات التربوية وتحييدها عن كافة التجاذبات السياسية والحزبية والإيديولوجية والعقائدية.

المرجع: - المنشور عدد 90-01-2011 المؤرخ في 20 سبتمبر 2011

- المذكرة عدد 3805 بتاريخ 2011-03-31

- المذكرة عدد 3897 بتاريخ 2013-02-18

وبعد، حرصا على تحييد الإدارة وأماكن العمل والمؤسسات التربوية عن كافة أشكال التوظيف والدعاية السياسية والإيديولوجية بجميع مظاهرها التي قد تصرفها عن وظائفها الأساسية وتنحرف بها عن مهامها الجوهرية، وتذكيرا بما جاء في المنشور المذكور بالمرجع والمذكرتين الصادرتين في الغرض فإنه من الضروري التأكيد على أنه يحجر تحجيرا باتا تعاطي أي شكل من أشكال النشاط السياسي أو الدعاية السياسية تحت أي مسعى من المسميات سواء كان ذلك في الإدارة أو في مختلف أماكن العمل أو في المؤسسات التربوية من مدارس ابتدائية ومدارس إعدادية ومعاهد بمختلف أصنافها.

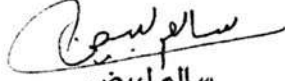
كما يحجر تحجيرا باتا الترخيص لأية جهة في تنظيم أنشطة مهما كان نوعها في فضاءات المؤسسات التربوية. وتستثنى من ذلك الجمعيات والمنظمات التي أمضت عقود شراكة مع وزارة التربية في المجال التربوي أو تلك التي لها اهتمامات تربوية صرفة على أن تتولى تقديم طلب مدعم في الغرض وتحصل على موافقة كتابية من المندوبية الجهوية للتربية قبل موعد النشاط.

إنّ مخالفة هذا التحجير تُعرّض مرتكبها إلى التتبعات التأديبية فضلا عن التتبعات الجزائية المنصوص عليها بالتشريع والتراتب الجاري بها العمل.

ونظرا لأهمية الموضوع فإنه يتحتم على الجميع التقيد بما صدر عن الوزارة في هذا الشأن حتى نحافظ على الرسالة التربوية والوطنية التي ينبني عليها نظامنا التربوي.

والسلام

وزير التربية

  
سالم لبيّض

# التنشئة الاجتماعية زمن التكنولوجيا

## Socialization in the Age of Technology

د. سامية بوعبيد

المعهد العالي للعلوم الانسانية

بمدنين

جامعة قابس- تونس

[bouabidsamia@yahoo.fr](mailto:bouabidsamia@yahoo.fr)





## التنشئة الاجتماعية زمن التكنولوجيا

د. سامية بوعبيد

### ملخص:

كان للتطور الكبير في مجال تكنولوجيا التواصل الأثر الواضح على شكل اللعب، حيث غزت الألعاب الالكترونية عالم التسلية لدى الطفل، وأصبحت تستقطب انتباهه بمؤثرات عديدة. لدرجة جعلت عددا كبيرا من الأطفال يدمن عليها، لذلك قمنا بدراسة ظاهرة الألعاب الالكترونية وتأثيرها على تنشئة الطفل. واعتمدنا في دراستنا أداة الملاحظة المباشرة التي تمارسها الأم على سلوكيات ابنها الذي يتسلى بهذه الوسائل بكل شغف. وسنجني نتائج هذه الملاحظة من خلال استمارة افتراضية تتضمن مجموعة من الأسئلة الموجهة للأمهات الأطفال كي يساعدنا على تجميع المعطيات حول أسباب الالتجاء إلى اللعب الإلكتروني وتأثيراته على تنشئة الطفل وسبل الوقاية من هذه الظاهرة.

كلمات مفاتيح: اللعب / التطور التكنولوجي / اللعب الإلكتروني / التنشئة الاجتماعية / الطفل.

### Abstract:

The current development in the field of information and communication technologies had a clear impact on the form of entertaining games as electronic games invaded the world of entertainment for the child due to the number of distracters it has.

Thus, many children are becoming addicted to it, which made us study this phenomenon of electronic games and its impact on the upbringing of the natural observation that the mother practices on her child's behavior and will recap the results of this observation through a hypothetical form that includes a set of questions directed to the mothers of children in order to help us collect data about the reasons for resorting to electronic games and its effects on the child's upbringing and ways to prevent this phenomenon.

**Keywords:** Play/Modern technology/Electronic play/Socialization/Child.

## 1- تقديم:

مؤسسات المجتمع -خاصة منها تلك التي تعنى بالطفولة المبكرة - إلى نحت شخصية اجتماعية منسجمة مع محيطها ومتشعبة بقيمه. فالانسجام ليس فطرياً بل تصنعه آليات في التنشئة الاجتماعية منذ الرعاية الأبوية وصولاً إلى المناهج التربوية التي يتلقاها الفرد في مؤسسات الدولة التي تركز أسلوباً في التنشئة الاجتماعية الموجهة بقواعد أخلاقية مستمدة من العقيدة والعرف، لأن "الدين على حد اعتبار دوركايم هو ابتكار مجتمعي فحيثما وجدت الجماعات والمجتمعات ظهر الدين ويتخذ شكل السلطة الأخلاقية التي تسهم في ضبط النظام الاجتماعي<sup>1</sup> وكذلك نجد قواعد في التنشئة الاجتماعية السياسية التي تعود الفرد على التعايش السلمي والتسامح وتقدم " مبادئ سيادة القانون، واحترام النظام، الأولوية المطلقة في الاستقرار، والأحقية المطلوبة في التوازن، والشراكة الملتزمة بالاستمرار"<sup>2</sup>. فمفهوم التنشئة الاجتماعية يخدم كلاً من المجتمع والدولة كما لم يخدمهما مفهوم من قبل وقدم لهما ما يحتاجانه من استقرار واستمرار أكثر مما يمكن أن يقدمه مفهوم آخر من بعد.

تعتبر تقنية اللعب من أهم الآليات التي تركز عليها التنشئة الاجتماعية خاصة في فترة الطفولة المبكرة. لذلك سنتناول موضوع التنشئة الاجتماعية من خلال مقارنة اللعب لأن ما يمرر للطفل من معاني ومعارف وعبر وقيم وهو يلعب لا تقدر عليها أقوى النظريات المجردة. ويوجد في اللعب حركية وحيوية وتفاعل، تسهل على الطفل استيعاب الدور الذي تمرر من خلاله طرق في العيش والتواصل مع الآخر وتورث عبره عديد المعتقدات والممارسات والطقوس، فيصبح اللعب هو الجسر الذي تمرر منه ثقافة شعب ما بطريقتين وهما "الشفوية" *l'oralité* كإطار تفسيري لتنفيذ التبادلات الخطابية والعملية *l'opérativité* كإطار تطبيقي وكل أنواع التواصل الشفهي والحركي والرمزي الذي يظهر خلال اللعب فإنه يحاكي ملحمة أو يسرد حكاية. فالألعاب الاحتفالية التي تحيي الملاحم البطولية أو مراسم الزواج، والاحتفالات الدينية كلها مناسبات ينشأ عليها الفرد منذ طفولته ويتحقق معها الاندماج الاجتماعي المنشود، تساعد في ذلك بعض الألعاب التي يتقمص فيها بعض الأدوار الاجتماعية كدور الأم أو الأب أو المعلم أو الطبيب. ونجد ألعاباً تسرد حكايات ومواقف اجتماعية كلعبة القط والفأر، والتعلب والديك، وعلى بابا والأربعين لصاً، إنها قصص تروي أدواراً يعيشها الطفل ليتعلم منها العبر وطرقاً في العيش والتصرف. لكن ما نلاحظه اليوم أن اللعب اليومي الذي يمارسه الطفل قد تغير شكله مع التطور التكنولوجي الذي شهده العالم، و بروز شبكات التواصل الافتراضي التي أثرت على شكل العلاقات الاجتماعية حيث غزا الافتراضي عديد الأنشطة اليومية، كالعمل والتعليم والتسوق والتعارف وكذلك اللعب، لما يزر به عالمنا الافتراضي من ترسانة ألعاب، ساعدتها أجهزة إلكترونية متطورة وذكية على الظهور والانتشار لتكون في متناول كل الفئات

1- عبد الحليم مهور باشا، "طه عبد الرحمان ونقد النموذج الاجتماعي للأخلاق عند دوركايم"، مجلة إضافات، العددان 38-39، ربيع صيف 2017. ص 150.

2- سالم ساري، "شراكة الدولة والمجتمع: إطار نظري نقدي لتجربة الشراكة السياسية والأردنية"، مجلة إضافات، العددان 38-39، ربيع - صيف 2017. ص 191.

الاجتماعية والعمرية وذلك لقدرتها الفائقة على الاستقطاب وطاقتها الكبيرة على تحميل الألعاب المتنوعة. ولم تكن الطفولة بمنأى عنها حيث شهدنا تعلقاً كبيراً لدى الطفل بهذه الألعاب إلى درجة الإدمان عليها لدى البعض. ما جعلنا نتناول ظاهرة التسلية الالكترونية لدى الطفل وتأثيراتها على التنشئة الاجتماعية في هذه الفترة العمرية الحساسة والهشة والتي تستوجب رعاية خاصة من المحيطين به لتتحقق له تنشئة سليمة ومتوازنة اجتماعياً من أجل مجتمع متماسك وسويّ وخالٍ من الانحرافات، وأفراده قادرين على البذل والعطاء. سنحاول من خلال البحث النظري في مدى تأثير هذه الألعاب على التنشئة الاجتماعية للطفل، وماهي انعكاساتها على علاقات الفرد بمن حوله: هل تم استثمار القدرة التواصلية لهذه الوسائل في التشبيك الاجتماعي من أجل تحقيق الاندماج مع الآخر وتوطيد علاقاته بمن حوله؟ أم أنها كرسّت التباعد والوحدة؟ وأنتجت العنف؟

## 2- المتن النظري للدراسة:

نعيش اليوم في مجتمع شبكي تفاعلي لم تعد فيه وسائل التنشئة التقليدية تلعب أدواراً مهمة في الرعاية وتهذيب السلوك كالتي لعبتها في المجتمعات التقليدية. إنّه عصر "الفوضى على حد تعبير بيار ليفي **pierre. Levy** وعلينا "التعود على هذه الفوضى. وباستثناء وقوع كارثة ثقافية لن توجد مستقبلاً سلطة مركزية قادرة على إرجاعنا إلى الأرض الصلبة ولا إلى المشهد الثابت الذي عرفناه قبل "الطوفان الرقمي"<sup>1</sup> تحوّل دور الأسرة والمدرسة إلى مستويات أدنى مما كان عليه، لأنّ المجتمع الشبكي هو مجتمع أشمل وأعقد من نظيره التقليدي، فلم يعد المجتمع في عصر العولمة الاتصالية متجانساً، بل تتخلله صراعات متأتية من اختلاف الفاعلين وتضارب مصالحهم ووجهات نظرهم<sup>2</sup>. يقول مانويل كاستل **Manuel Castells** في تعريف المجتمع الشبكي "يمثل مجتمع الشبكات مجتمعا يقوم هيكله الاجتماعي حول شبكات تنشطها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات التي تعالج رقمياً، وقائمة على تقنيات الإلكترونيات الدقيقة، والشبكات الرقمية العالمية لأنها قادرة على إعادة تشكيل نفسها وفق توجيه مبرمجها وتتجاوز الحدود المؤسسية والحدودية عبر شركات كمبيوتر متصلة عن بعد"<sup>3</sup>. أحدثت هذه الشبكات علاقات جديدة مع الآخر تحكمها قوانين ورموز وتفرض عليه التعايش في فضاء خاص ما يجعله يتفاعل مع هذا المناخ الجديد ويتأثر به تدريجياً فيتغيّر سلوكه تبعاً لذلك بقطع النظر عن هذا الفضاء الذي قد يكون فضاء للبيع والشراء أو فضاء للتعارف أو فضاء اللعب والتسلية. سنتناول عالم التسلية لدى الطفل، وسنحاول فك رموزه السحرية التي استقطبت كلّ الفئات العمرية خاصة الطفولة باليات متنوعة جعلتهم ينسابون وراءها دون تفكي، فأثرت في سلوكهم وعلاقاتهم

1- Pierre Levy, La cyberculture, Rapport au Conseil de l'Europe, Edition Odile Jacob, paris, 1997.

2- Manuel Castells, Communication et pouvoir, trad. De l'anglais par M. Rigaud-Drayton, Paris, Éd. De la Maison des sciences de l'homme, coll. 54, 2013, p43.

3- Manuel Castells, Ibid, p49.

بالأخر لدرجة جعلتنا نتحدّث عن قدرة هذه الوسائل الإلكترونية على صناعة سلوك له خصوصياته لدى الطفل أثر على نوعية تنشئته الاجتماعية.

1- الإشكالية: سنحاول من خلال هذه الدراسة البحث في أهم الأسباب المباشرة والخفية التي أثرت في شكل اللعب ثم سنتناول طرق الاستقطاب والتأثير التي تعتمدها هذه الألعاب لتجعل الطفل أسيرها لدرجة الإدمان عليها، ثم سنبحث في مواصفات النشئة الاجتماعية التي صنعتها الألعاب الإلكترونية:

هل قام اللعب الإلكتروني وما توفر من تقنيات دقيقة في التواصل - مقام اللعب التقليدي في إنتاج نشئة اجتماعية متوازنة تعمل على توطيد علاقة الأنا بالآخر وتحقق الانسجام والاندماج الاجتماعيين أم أنها أثرت سلبا على النشئة وساهمت في بروز العزلة والأنانية والصدام مع الآخر؟

- ماهي سبل الوقاية من ظاهرة الإدمان على الألعاب الإلكترونية وانعكاساتها السلبية على النشئة؟

2- الفرضية: ساهمت الألعاب الإلكترونية في إنتاج نشئة تركز على عزلة الطفل في عالم افتراضي خيالي نتج عنه فتور في التواصل مع المحيطين به حد الصدام والعنف.

3- منهج الدراسة: سنعالج موضوع النشئة زمن التكنولوجيا بالاستناد إلى الملاحظة المباشرة لمجموعة من الأطفال المغرومين بالألعاب الإلكترونية أثناء اللعب. هذه الملاحظة المباشرة ستطبّقها أمهات أولئك الأطفال كي يساعدنا في تجميع بعض المعلومات الدقيقة حول تأثير هذه الألعاب على تنشئتهم الاجتماعية وكيفية تواصلهم مع المحيطين بهم.

سنستعين باستمارة إلكترونية فيها أسئلة موجهة تساعد الأم على توجيه ملاحظاتها المباشرة نحو بعض الجوانب في علاقة باللعب الإلكتروني وتأثيره على النشئة الاجتماعية للطفل بما يخدم موضوع البحث.

اعتمدنا الاستمارة الإلكترونية دون غيرها من وسائل البحث لتوجّه إلى جمهور مستهدف متنوع من حيث المكان والبيئة التي يعيش فيها ومواكب للتطورات التكنولوجية في ميدان التواصل وناشط في الشبكات الاجتماعية وله دراية بالتسلية الإلكترونية.

توجّهنا بالاستمارة نحو مجموعات فيسبوكية نسائية لنجد الفئة المستهدفة، مثل مجموعة "لمّة بنات الخير" وهي مجموعة فيسبوكية نسائية خاصة تجمع أكثر من سبع عشرة ألف عضوة. وصفحة "بيع واشري في جرجيس وبنقردان للنساء فقط" وهي مجموعة فيسبوكية خاصة بالنساء، وتجمع العديد منهن. وهذه صورة من الملف الشخصي (profile) للصفحات التي أرسلنا إليها الاستمارة:



Groupe géré par Wafa Dhifallah

لمة بنات الخير TN



Discussion À la une Reels Membres Contenu multimédia Fic

صورة 1: بلقطة الشاشة من جدار صفحة "لمة بنات الخير"<sup>1</sup>



بيع و اشري في جرجيس بن قردان للنساء فقط



Discussion À la une Reels Membres Contenu multimédia Fic

صورة 2: بلقطة الشاشة من جدار صفحة بيع واشري في جرجيس وبنقردان للنساء فقط<sup>2</sup>

تحتوي الاستمارة على مجموعة من الأسئلة أغلبها مغلقة أو شبه موجهة و بذلك احترمنا قواعد الاستبيان من حيث قلة الأسئلة المفتوحة التي يتهرّب منها عديد المستجوبين. تتوزع أسئلة الاستمارة كالتالي:

1- مجموعة فيسبوكية نسائية على الرابط التالي: <https://bit.ly/3X3EACJ> تاريخ الادخول 2023/02/03.

2- مجموعة فيسبوكية نسائية على الرابط التالي: <https://bit.ly/40kwd8y> تاريخ الدخول 2023/02/03.

4 أسئلة مغلقة، فيما سؤال محوري وهو: هل يتسلّى طفلك إلكترونيًا؟ ولا يواصل الإجابة عن الاستمارة إلاّ من كانت إجابته عن هذا السؤال بنعم. وهناك 3 أسئلة لجمع بيانات خاصّة بالطفل، من ذلك عمره وجنسه وعدد الإخوة و5 أسئلة شبه موجّهة للغوص داخل الظاهرة وفكّ بعض الإشكاليات كأنواع الأجهزة المعتمدة في اللعب، وماهي أسباب اللجوء لمثل تلك الألعاب؟ والأوقات المقضّاة في اللعب، وكيف أثّرت على علاقته بالمحيطين به؟ وسؤالان مفتوحان تركناهما في آخر الاستمارة. من خلال السؤال المفتوح الأول أردنا أن نعرف مدى وعي الأمّ بخطورة هذه الألعاب على التنشئة الاجتماعية للطفل. أمّا السؤال المفتوح الأخير أردنا به تشريك الأمّ في إيجاد الحلول، لأنّها حلقة مهمّة في التنشئة الاجتماعية. ثم أرسلنا الاستمارة إلكترونيًا إلى صفحات فيسبوكيّة تضمّ مجموعات نسائيّة حيث نجد الفئة المستهدفة. تركنا الاستمارة قرابة ثلاثة أيام متتاليّة وتحصلنا على 105 إجابة.

4- عيّنة البحث: اعتمدنا العيّنة الحصصيّة وهي عيّنة مشروطة بمعايير وجب توفّرها في أفرادها كي يستقيم البحث، ويبلغ غاياته في تجميع المعلومات المطلوبة من المجموعة التي نتوجّه لها بالأسئلة ومن أهمّ المقاييس المعتمدة في العيّنة:

- الأمومة: يشترط في العيّنة أن تكون المستجوبة أمًا لطفل (من الولادة إلى 12 سنة). ويمارس اللعب الإلكتروني. وقد اشترطنا الأمّ وليس المرثية لأنّ الأمّ عادة ما تكون ملازمة لطفلها لأوقات طويلة تمكّنها من ملاحظة طريقة لعبه ومدى تغيّر سلوكه بسبب اللعب المتواصل.

#### 5- المفاهيم:

أ- اللعب: Play هو نشاط فردي مهمّ ويعتبر ظاهرة سلوكيّة جديدة بالدراسة لأنّ له دورا في تكوين شخصيّة الإنسان وفي نقل التراث الجماعيّ وقد يكون اللعب موجّها وغير موجّه يقوم به الفرد لتحقيق المتعة والتسلية ولصقل المهارات واكتساب المعارف<sup>1</sup> ويخضع اللعب للتطور حيث غيّرت بعض الألعاب شكل ممارستها مع التطور التكنولوجيّ في مجال التّواصل وأصبحت تمارس افتراضياّ كما برزت عديد اللعب الإلكترونيّة.

ب- التّكنولوجيا الحديثة: Modern technology: يطلق مصطلح تكنولوجيا على "الأجهزة الإلكترونيّة القائمة على الكفاءة والسّعة العالية في تنفيذ المهام التي يحتاج إليها المستخدم فيصبح قادرا على الوصول إلى أهدافه بمختلف الطرق وأسرع وقت وبأعلى درجات الكفاءة<sup>2</sup>.

ج- اللعب الإلكتروني: Electronic play هو تغيّر في شكل اللعب باعتماد وسائل الإلكترونيّة. تُشغّل اللعبة الإلكترونيّة على منصّة الكمبيوتر، أو الفيديو، أو التّلفزيون، أو الهاتف المحمول أو آلات الألعاب

1- Saghir Ahmed, Abid Hussqin, Aicha Batool at all (2016), "Play and cognitive développement:Format", available online <https://bit.ly/3iKeCGj>, date of search 18/1/2023.

2- Grace Tebbutt, Haw technology is changing the way we see the world, available online <https://bit.ly/3di6dal> date of search 16/9/2022.

المحمولة، وكذلك الشبكات القائمة على الانترنت وهناك أنواع لا تحصى ولا تعدّ من الألعاب الإلكترونية والتي يتمّ تصنيفها حسب هدفها أو خصائصها<sup>1</sup>.

#### د – التّنشئة الاجتماعية: Socialization :

التّنشئة هي عملية تربية الفرد على تعلّم الأدوار الاجتماعية المتعدّدة، لتتيسّر له عملية الاندماج في الحياة الاجتماعية والانفتاح على الآخر. تساهم في التّنشئة مؤسسات الطّفولة المتنوّعة من العائلة إلى مؤسسات الطّفولة المبكّرة ثم المدرسة والمجتمع. تناول ابن خلدون **Iben Khaldoun** موضوع التّنشئة وقد نرى عن العنف لأنّ القسوة في معاملة الأطفال تدعوهم إلى المكر والخبث والخديعة. أمّا أفلاطون **Platon** فقد ذكر في المدينة الفاضلة بعض الآراء في تربية الأولاد من ذلك تربيتهم بدنياً وتغذية النفس بالآداب والفنون. وأكّد جون جاك روسو **J - J Rousseau** على ضرورة الاهتمام بالطّفلة نفسياً وجسدياً وعقلياً وخلقياً. فمهما تغيّر المحلّلون والمفسّرون للتّنشئة فإنّ ثوابتها واحدة وهي رعاية الطّفلة على المستويات الثلاثة البدنية والنفسية والاجتماعية ليحقّق نموّاً متوازناً<sup>2</sup>.

هـ-الطفل: **Child** تعتبر الطّفولة مرحلة مهمّة من مراحل نموّ الإنسان النفسي والبدني والاجتماعي، ويعيش الطّفلة في هذه المرحلة باعتماد كليّ أو نسبي على أسرته أو المرافقين له في مؤسسات الطّفولة حيث يصعب عليه في هذه الفترة أداء المهمّات المختلفة بشكل مستقلّ.

ويشير مصطلح الطّفلة إلى مرحلة زمنية من حياة الإنسان، والطّفلة لغة بكسر الطّاء وتسكين الفاء هو كل من انتهى للفترة العمرية الأولى من حياة الإنسان منذ الولادة حتى البلوغ، وهو ما يحدث تقارباً مع تعريف الطّفلة في علم الاجتماع حيث يعرف قاموس علم الاجتماع مرحلة الطّفولة بأنها الفترة الزمنية من عمر الإنسان التي تبدأ بولادته وتمتدّ حتى رشده، مع اختلافها من ثقافة إلى أخرى ويحدّد قاموس نهايتها بالرشد أو البلوغ أو الزواج أو الاصطلاح على سنّ تحدّد نهايتها<sup>3</sup>.

### 3- تحليل نتائج الدّراسة الميدانية:

#### 3-1- مراحل تنفيذ الدراسة:

استعناّ بصفحتنا على الفيسبوك للدّخول إلى هذه الصّفحات وطلبنا من المشرفات عليها بالسّماح لنا بنشر الاستمارة في هذه المجموعات الافتراضية لجمع أكثر ما يمكن من الإجابات. وبعد اثنين وسبعين ساعة من نشر الاستمارة في المجموعات الفيسبوكية النسائية تحصّلنا على 105 إجابة وهو حجم العينة التي

1- Henry E. lowood, electronic game; computer game, video game. <https://bit.ly/3mzJ8BW>date of viewing 23/08/2022.

2- محي الدين مختار، التّنشئة الاجتماعية المفهوم والأهداف، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، 1998، ص25.

3- محمد عدنان القماز، تعريف الطفولة، على الرابط التالي: <https://bit.ly/3BKgHZs> تاريخ الدخول 2022/09/17.

سنعتمدها، وهذه بعض الملاحظات حول عدد العينة بالمقارنة بالعدد الجملي المتواجد على المجموعات والذي يعدّ بالآلاف وذلك قد يفسّر ببعض النقاط التالية:

\* عزوف البعض عن تعميم الاستمارة نظرا لما تنشره هذه المواقع من أخبار عديدة ومتسارعة تجعل رواد هذا الفضاء يتصفّحونه بلهفة قد تقضي على رغبتهم في تعميم الاستمارة الذي يستدعي جهدا وتفكيراً قد يعزف عنه البعض.

\* عدم توفّر الشروط المطلوبة في بعض المنتميات إلى هذه المجموعات (لسنا أمهات أطفال أو أبناؤهنّ لا يتسلّون إلكترونيًا).

\* قد لا يدلّ الحجم الكبير لأعضاء المجموعة على العدد الحقيقي للحسابات المفعلّة لأنّ أدمين الصفحة قد يعتمد إلى حسابات وهمية وغير نشيطة للإيهام بأهمية صفحته من حيث المتابعين.

بعد أن تجاوزت العينة المئة سحبنا الاستمارة وبدأنا في تحليل النتائج حسب المعطيات التي تلقيناها من المستجوبات.

### 2-3- مواصفات الطّفّل في العينة:

في تحليل البيانات الخاصّة بالطّفّل من حيث الجنس لاحظنا تفوّق نسبة الأطفال الذكور المولعين بالتّسلية الإلكترونيّة فهل تستقطب هذه الألعاب الذكر أكثر من الأنثى؟ أم أنّ بعض العائلات تتساهل في توفير هذه الوسائل للذكور دون الأنثى لإصراره المتواصل على الحصول عليها حيث وجدنا 4, 65 بالمائة من الأطفال ذكورا. فهل لعامل الجنس تأثير في التّوجّه لهذه الألعاب أم أنّ الأمر ناتج عن اختلاف طرق التّنشئة بين الذكر والأنثى في مجتمعنا؟ أمّا بالنسبة للعمر فقد انقسم الأطفال تقريبا بالتساوي بين الفئات العمريّة من الولادة إلى الستّ سنوات، والفئة العمريّة من ستّ سنوات نحو 12 عاما. أي أنّ هذه الألعاب استقطبت كلّ الأطفال بقطع النّظر عن عمرهم. فماهي الوسائل المعتمدة في الاستقطاب رغم أنّ أكثر من نصف العينة المستجوبة لها إبنان وأكثر أي أنّ إمكانية اللّعب التّقليديّ الجماعيّ بين الإخوة واردة؟ سنحاول الإجابة عن تلك الاستفسارات من خلال بقيّة الأجوبة. التي ستساعدنا في تحليل الظّاهرة.

### 3-3- التّطور التّكنولوجيّ والتّحوّلات السّوسيوثقافيّة وتأثيرها على شكل اللّعب:

لكلّ الظواهر الاجتماعيّة أسباب خفيّة ومباشرة تقود إلى ظهورها، لذلك بدأنا بسؤال غير مباشر، علّنا نظفر بإجابة حول الأسباب الرئيسيّة لظاهرة التّسلية الإلكترونيّة وهو التّالي: لماذا تسمحين لطفلك باللّعب الإلكترونيّ؟ فاستنتجنا الأسباب التالية من خلال أجوبة الأمهات:

\* تطوّر وسائل الاتّصال وتوفّرها في محيط الطّفّل: تطوّرت وسائل الاتّصال في خدماتها وأصبح استعمالها بشكل فرديّ، فانتقل جهاز الهاتف من شكله التّقليديّ الضّخم والمثبّت بالأسلاك فوق المناضد وذي استعمال جماعيّ، إلى شكله الخلوي الذي يميّز بصغر الحجم وبالاتّعمال الواحد ما جعله متوقّرا لدى كلّ أفراد العائلة في بعض الأسر، يفى بحاجة التّواصل و يقوم كذلك بدور التّسلية، واللّعب، مهما

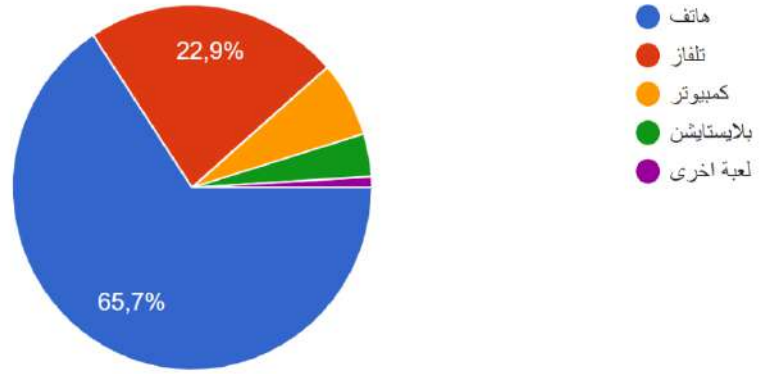


كانت هذه الأجهزة ذكية أم عادية. وإلى جانب الهاتف تتوفّر أجهزة أخرى متنوّعة في أغلب البيوت تقريباً وتكون في متناول الطّف كالتلفاز، والبلاي ستايشن، وجهاز الكمبيوتر، وغيرها... ساهمت هذه الوسائل في بروز ظاهرة التّسليّة الإلكترونيّة لدى الطّف. ولعل أكثرها حضوراً هو الهاتف، نظراً لتوقّفه لدى أغلب أفراد الأسرة فتسهل إمكانيّة حصول الطّف عليه حيث بلغ عدد الأطفال الذين يعتمدون الهاتف المحمول بغاية اللّعب والتّسليّة نحو 66% تقريباً حسب ما صرّحت به المستجوبات ويأتي بعده مباشرة جهاز التّلفزيون الذي استقطب 29.9% مثلما يظهره الرسم البياني التالي:

الصورة3: بلقطة الشاشة وهي رسم بياني من نتائج الاستمارة يبيّن نوع الوسائل المعتمدة في التّسليّة الإلكترونيّة

ما نوع هذه الالعب

105 réponses



إنّ الطّف ميّال لتقليد سلوك والديه، فهو كائن اجتماعي ويتصرّف وفق هذا الانتماء. فيتمّ التفاعل بين الطّف والأفراد المحيطين به بطرق مختلفة من ذلك تقليد بعض سلوكيات الأولياء وأفعالهم لأنّ " الذات بالأساس بنية اجتماعيّة، وتنشأ في التّجربة الاجتماعيّة " وقد اعتبر جورج هاربرت ميد هذه المرحلة من تقليد الآخر مرحلة " ظهور الذات الاجتماعيّة في الأنا ". فقد كان طفل الأمس يقلّد دور الأب، والأمّ، والطبيب، والمعلّم، وغير ذلك من الأدوار، أمّا اليوم فقد غابت هذه الألعاب تدريجيّاً وأصبح الطّف يقلّد حركات أمّه على الهاتف. وهي ظاهرة ملفتة للانتباه خاصة في الأوساط العائليّة التي تعتمد كثيراً في استعمالها الوسائل الإلكترونيّة. حيث ينمّر الطّف بحركة يد الأم أو الأب على الجّهّاز ويقلدها ويتظاهر باستعمال الهاتف ويضعه على خده بنية التّواصل ثمّ تجذبه الأضواء والموسيقى الصّادرة عن هذه الأجهزة في طفولته المبكّرة فيبتسم ويعيد سماع تلك الأصوات وتبعث فيه الألوان والحركات الصّادرة عن الجّهّاز نشوة لا تضاهيها نشوة، ومن هذه المرحلة يبدأ التعلّق التدريجيّ بالهاتف. ثمّ يمرّ من مرحلة الانبهار بالألوان والأصوات نحو التعلّق بالألعاب الموجودة في الجّهّاز على اختلاف أنواعها. من خلال ما تقدّم نستنتج أن توفّر هذه الوسائل

1- Habermas Jürgen, théorie communicationnel, T1, Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Trd JM, ferry. Paris 1987, p50.

في محيط الطفل خاصة لدى الأم وتوق الطفل إلى تقليد سلوكها يعدّ من أهم أسباب اللجوء إلى الألعاب الإلكترونية.

\*تغيّر نمط المعمار: هناك نقلة نوعية في شكل المعمار الحضري أثرت على نوعية الألعاب التي يمارسها الأطفال فبعد أن كانت تغمره المنازل العتيقة التي تتوسطها ساحات كبيرة تستغل لإعداد العولة، وتجميع العائلة، وللسهر، واللّهو، ولعب الأطفال، أصبح هذا النمط من المعمار مهدداً في وجوده خاصة مع ارتفاع ثمن الأرض، والنمو الديمغرافي، وارتفاع نسب الزواج، والسعي الحثيث نحو التمدين وما يقتضيه من تغيير في نمط المنازل، وهندسة المدن، بما يتماشى والمقتضيات التحضر وحياة المدن. فتغيّر شكل المدينة المعماري نحو البناء العصري. فتمّ بناء الملاجئ لامتناس الأعداد الكبيرة من النّازحين من الأرياف، والمناطق البعيدة. وفي مرحلة أخرى تمّ الانتقال إلى شكل معماري جديد يركّز على التّجمعات السكنية العصرية، والتي تكثرت فيها العمارات الشاهقة، ذات الشقق العديدة. هذا التحوّل في شكل المعمار أثر سلباً على حقّ الطفل في مساحات شاسعة للعب والتسلية حيث صرّحت قرابة 33% من العينة أنّ تغيّر شكل المعمار وضيق السكن وانعدام مساحات خارجية للعب من أبرز أسباب هذه الظاهرة. فلم يعد "للحومة العربي" وجود خاصة في المدن الكبرى. فاضطر الولي اضطراراً لتلك الوسائل الإلكترونية ليمتنصّ قلق الطفل وتوقه لماء وقت فراغه. بل أنّ قرابة ثلث العينة رأى أنّ تلك الوسائل الترفيحية تحمي الطفل من الخروج إلى الشارع، والاختلاط بمن قد يؤذيه، أي أنّ أغلب الأمهات تشجّع لمثل تلك الألعاب كي لا تترك المجال للطفل للخروج إلى الشارع لأنّها تظنّ أنّ خطر الشارع أكبر من خطر الانغماس في اللعب الإلكتروني.

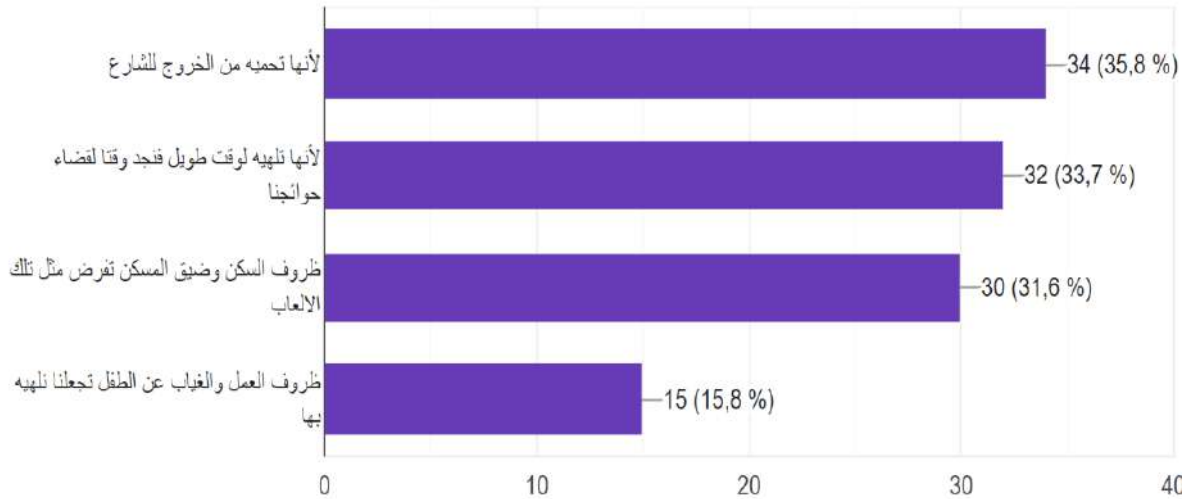
\*نقص الرقابة والرعاية داخل الأسرة: ساهم توقّر هذه الوسائل الإلكترونية في المنزل، أمام غياب الوالدين وخاصة الأمّ وخروجها إلى العمل، أو انهماكها في الأعمال المنزلية، في تنامي هذه الظاهرة خاصة أمام شبه اندثار بعض الألعاب الأخرى التي كانت تمارس في الشارع والحي كالرياضة والعدو والغميضة وغيرها. ففي إجابات الأمهات حول أسباب سماحها للطفل باللعب الإلكتروني لمسنا أعدارا تلخصت مجملها في كونها تلهيه لوقت طويل، وهذا دليل على أنّ بعض الأطفال قد بلغوا درجة الإدمان حسب تعريف العاملة الأمريكية في علم النفس كيمبرلي يونغ **Kembirlyyoung** لإدمان الانترنت بما هو "استخدام الإنترنت أكثر من 38 ساعة أسبوعياً<sup>1</sup> أي بما يزيد عن خمس ساعات يومياً وهي مدّة تمكّن الوالدين من قضاء شؤونهما وتسلّي الطفل وتحفظه من خطر الشارع وما فيه من حوادث مروية وخطف وإرهاب وصحبة السوء على حدّ قول بعض المستجوبات.

1- إلهام محمد علي إدمان، الانترنت والألعاب الإلكترونية مقال منشور على الرابط التالي: <https://www.noonpost.com/content/12909>، تاريخ الدخول يوم 2022/8/15.

صورة 4: بلقطة الشاشة، رسم بياني من نتائج الاستمارة حول أسباب ظاهرة التسلية الإلكترونية.

لماذا تسمحين لطفلك بمثل هذه الألعاب

95 réponses



أجابت أكثر من ثلث العينة بأن أهم سبب يجعلها تترك وسائل التسلية في متناول ابنها "لأنها تحميه من الخروج للشارع" وما فيه من أخطار وتلهيه لوقت طويل حتى يتسنى للأب قضاء شواغلها المتعددة أما الثلث الآخر من العينة تدرج بضيق المسكن والنمط المعماري العصري الذي لا يتوفر على مساحات واسعة لممارسة الألعاب الأخرى ما يجبرها على مثل تلك الألعاب ليتسلى بها الطفل ويملاً وقت فراغه. نستنتج من أجوبة الأمهات جهلن بمخاطر الوسائل الإلكترونية التي تفوق الأخطار الواقعية الموجودة في الشارع والتي سنتناولها في الجزء القادم من البحث.

### 3-4- مراحل التنشئة الإلكترونية:

#### أ- مؤثرات التسلية الإلكترونية:

يقوم فعل التواصل أثناء التسلية على "التخاطب ونقل الرسائل والرموز المحملة بالإيحاءات" وتهدف استراتيجيا لتنوع اللعب واعتماد المؤثرات المرئية والسمعية إلى شد انتباه الطفل ليتعلق باللعبة تدريجيا، ثم يمر من مرحلة التجريب إلى مرحلة اللعب المتواصل. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الألعاب لا تستدعي معرفة كبيرة لتطبيقاتها، فجل الألعاب الإلكترونية تتميز بالسلاسة والسهولة في طرق اللعب وممارستها غير معقدة. وتتميز بالديناميكية والحركة الدائمة فيكون اللاعب في حركة مستمرة بفكره وأنامله وإحساسه، فلا يشعر بالملل ويكون في حركة لعب متواصل لتحقيق الفوز، والانتصار، و التوق إلى بلوغ أرقام قياسية في بعض الألعاب، كلعبة الحواجز، أو سباق السيارات، أو بعض المباريات الرياضية.

1- يورغن هابرماس، ايتقا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2010، ص8.

تمثل الموسيقى والصورة وجمالية الألوان والديناميكية التي تتوفر في تلك الألعاب مجموعة من الأدوات الرمزية التي تؤثر على الطفل وتساهم في شدة تعلقه بهذه الوسائل، فهي تمارس عليه عنفا رمزيا كي تشدّه إليها ويتعلق بها من خلال أدواتها بالشكل الذي وصفه بيار بورديو **PierreBourdieu** لما تحدث عن وقع العنف الرمزي الذي "يوظف أدواته الرمزية، مثل: اللغة والصورة، والإشارات و الدلالات، والمعاني"<sup>1</sup>. تتنوع هذه الألعاب مراعية نمو الطفل النفسي والفيزيولوجي حيث تركّز في مرحلة الطفولة المبكرة على الألوان الجذابة والصور الجميلة فعادة ما تعتمد صور غلال متنوعة، و أزهار، وحيوانات والمكعبات لشدّ انتباه الطفل كلعبة **Piano tiles** والتي تركّز على الصورة الجميلة والموسيقى الجذابة أما لعبة **Sweet fruit candy** فتعتمد صور الغلال والفواكه وهناك لعبٌ تعتمد صوراً للحيوانات كلعبة الأفعى والسلم. ثمّ شيئا فشيئا تتطوّر هذه الألعاب مراعية نمو الطفل وعمره فتصبح ألعاب المصارعة أو لعب بطريقة الاستدراج بالأسئلة كلعبة مريم، أو اللعب الحربية كالفرى فاير. تفرض مختلف اللعب على الطفل قوانين لممارستها ومناخا خاصا بها من الرموز والطقوس تجعله أسيرها ويستسلم لها في سبيل اللعب المتواصل والفوز. وهنا يشكّل مفهوم العنف الرمزي الذي تسلّطه هذه الوسائل على الطفل منطلقا للكشف عن السلوكات العنيفة التي تصنعها في تعامله مع من حوله. فعندما يتعوّد الطفل على مجموعة من الطقوس التي تحدث فيه اضطرابا وخوفا ويتعوّد على العبارات والحركات العنيفة خاصة تلك الموجودة في الألعاب الخطيرة التي يمارس فيها القتل والضرب ويصدر فيها اللاعب أصواتا مرعبة سوف يؤثر ذلك على علاقته بمن حوله حيث وصف بورديو العنف الرمزي بقوله هو كلّ " نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة..."<sup>2</sup>.

#### ب- الألعاب الإلكترونية وصناعة التنشئة :

تشكّل هذه الأدوات وسائل تنشئة جديدة تعمق المسافات بين البشر لشبهه غياب الحوار في العديد من الأسر بسبب انشغال الطفل بهذه الوسائل ولا مبالاة الأهل، بل قد يستحسنها عديد الأولياء لأنهم يرونها وسيلة تلهيه عن الخروج إلى الشارع فينغمس الطفل في اللعب لوقت طويل يبلغ به مرحلة الإدمان وهي مرحلة لا يستطيع معها التوقف عن اللعب وقد يمكث في اللعب ساعات دون انقطاع وكلّ محاولات نهيه تقابل برفض شديد من الطفل لأنه أصبح أسير تلك الوسائل ومفعولها فيه هو مفعول المخدر في ضحيته. وقد أحصينا مجموع 66% من الإجابات تؤكد عدم قدرة أطفالهم على الانقطاع:

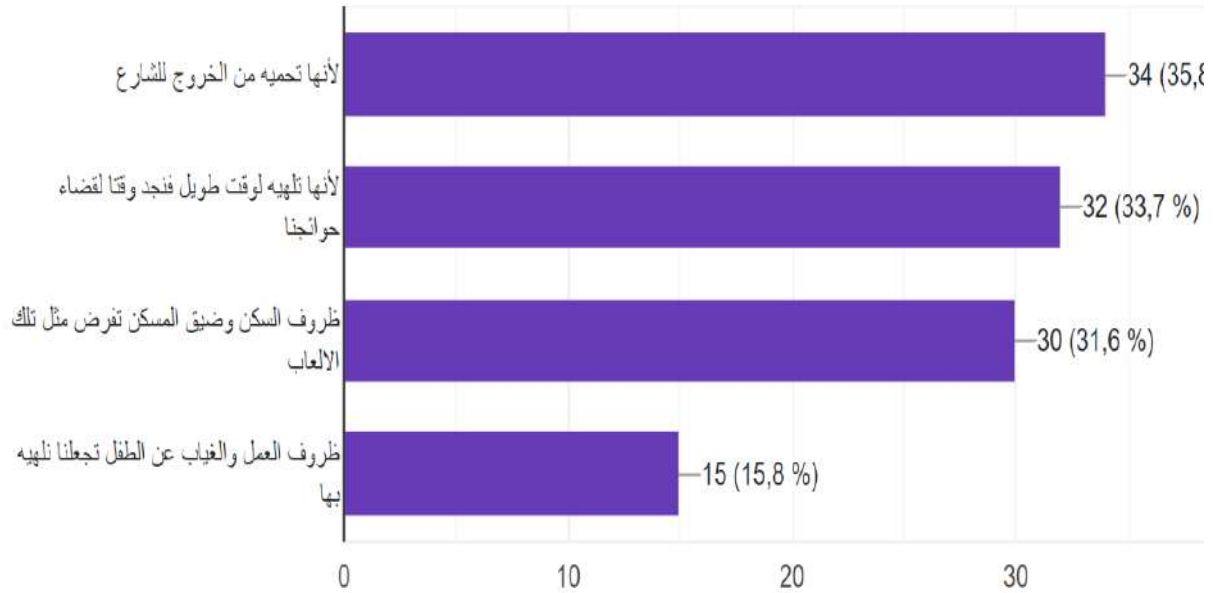
1 Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980, p. 219.

2- بيير بورديو، وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص 102.

صورة 5: رسم بياني بلقطة الشاشة مأخوذ من نتائج الاستمارة حول سلوك الطفل أثناء اللعب

لماذا تسمحين لطفلك بمثل هذه الألعاب

95 réponses



يبرز الرسم البياني السابق أنّ اللعب المتواصل بالوسائل الإلكترونية يؤدي إلى بلوغ مرحلة الإدمان الإلكتروني من خلال ملاحظة 62% من الأمهات أنّ أبناءهنّ لا يريدون الانقطاع عن اللعب بهذه الوسائل التي تصنع لديهم سلوكيات سلبية متعدّدة فيها التشنج والضرب والرّكل والصّراخ، ولها انعكاسات سلبية على صحّة الطفل في أقطابها الثلاثة الفيزيولوجيّة والنّفسيّة والاجتماعيّة. وتصنع تنشئة جديدة لها خصوصيّة.

أشار نوربرت إلياس Norbret Elias في كتابه مجتمع الأفراد إلى كيفيّة تشكّل السلوك عبر التنشئة الاجتماعيّة ف"العلاقة بين الفرد والمجتمع تتشكّل منذ ولادته عبر علاقته بالآخر، وشبه العلاقة بين الفرد والمجتمع بوجهي العملة النقديّة، فالفرد في نفس الوقت هو العملة المطبوعة والآلة الطّابعة. وحرف "نا" الجماعة تتضمّن كلّ الضّمائر الأخرى التي ليست سوى جزء من الكلّ. فتنشأ شخصيّة الفرد وتتشكّل..... عبر تواصله مع أفراد مجتمعه..."<sup>1</sup> لكن مع بروز ظاهرة الألعاب الإلكترونيّة تغيّرت الأطراف المتدخّلة في التنشئة فلم تعد المؤسسات كقيلة بذلك بل أصبح لفضاء اللعب الافتراضي ومكوّناته والعلاقات التي تتشكّل بين الطفل وعالم الألعاب الذي يحويه هو الفضاء الذي يتشكّل ضمنه سلوكه، وهو الذي يتكفّل

1- عبد الغني الرامي، نوربرت إلياس "الفرد والمجتمع وجهان لعملة واحدة" على الرابط: <https://www.zmoo0d.ly/bit/> تاريخ الدخول 26 مارس 2020.

بشكل التَّنشئة "فالإنسان عندما يوجد في وسط ما يتمثله على نحو رمزيّ ، فالمكان والزّمان والعلاقات والأشياء ومتغيّرات الوجود، تؤثّر في وعي الإنسان ، وفي منظومة عقله الباطن على نحو رمزيّ، وتحوّل إلى طاقة برمجة داخلية، تشترط سلوك الإنسان وتربطه بطابع من الحتمية والرمزية<sup>1</sup>.

أي أنّ الطّفّل يتمثّل المحيط الذي يلعب فيه ويتصرّف من خلاله، فعادة ما تحدث هذه اللّعب ضغطا على الطّفّل لأنّ أغلبها ينتهي بمنطق الرّيح أو الخسارة والإنسان ميّال بطبعه إلى الرّيح والكسب. وكلّ لعبة مقيدة بوقت زمني لا يجب تجاوزه، إنّ ضغط الوقت وحبّ الانتصار، والفوز في اللّعبة يولّد لدى الطّفّل التوتّر والاضطراب، الذي سيؤثّر على سلوكه تدريجيّا، ومن هنا يأتي مصطلح صناعة السلوك أي أنّ السلوك العنيف والمضطرب الذي يكون عليه الطّفّل ليس فطريّا، بل هو سلوك مكتسب من المحيط الذي يتعايش فيه والذي يحتمّ عليه اتّباع قواعد معينة تفرضها قوانين اللّعبة وتطبيقاتها التي تجعله شديد الحرص على التقيّد بقوانينها، ومتحمّسا لممارستها، ومتلهّفا للفوز. فيخلق فيه ذاك الشّعور اضطرابا كبيرا لخوفه من ملاحقة المنافس، أو ارتكاب الأخطاء، فترتفع هرمونات التوتّر لديه، ويصبح عصبيا وسيتجلى ذلك جليا في سلوكه مع من حوله. يقول تازفيتان تودوروف Tzvetan Todorov في "الخوف من البرابرة" "لا يكفي أن ندين العنف إذا أردنا أن نمنع عودته، يجب أن نحاول فهمه لأنّه لا ينفجر أبدا من غير سبب وقد كنت بحاجة إلى معرفة ثمانية متغيّرات مستقلة ... منها العلاقة بالتقنية ووسائل التّواصل الاجتماعي"<sup>2</sup> لأنّ اللّعب المستمرّ بهذه الوسائل يجعل الطّفّل حبيس عالم مزدحم بالرموز، والكلمات، والأصوات، ما يجعله يستبطن ذلك المناخ ويتصرّف بمقتضاه، فتؤثّر هذه الألعاب سلبا على سلوكه وعلى عملية التَّنشئة.

### ج- مواصفات "التَّنشئة الإلكترونية":

إنّ اللّعب المتواصل بهذه الوسائل سيحدّ من تعلّقات الطّفّل التي كانت في أغلبها تمرّ عبر الألعاب التقليدية التي كانت تُعتمد لدى العائلة ولدى المؤسّسات التربوية لتوجيه الطّفّل واستثمار مهاراته وتهذيب سلوكه، فينشأ نشأة متوازنة تحرص على تشبيك علاقاته وعلى حفظ سلامته النفسية والجسدية ليكون فردا صالحا في المستقبل. لكن مع الألعاب الإلكترونية وما تفرضه على الفرد من عزلة وعنف رمزيّ وتوتّر سيتأثّر سلوكه سلبا وستخلّل عملية التَّنشئة الاجتماعية اضطرابات في تكوين الشخصية واكتساب المهارات والتّواصل وهو ما أقرّت به قرابة 77% من الأمّهات عندما سئلن "هل تغير سلوك ابنك مع هذه الألعاب؟"

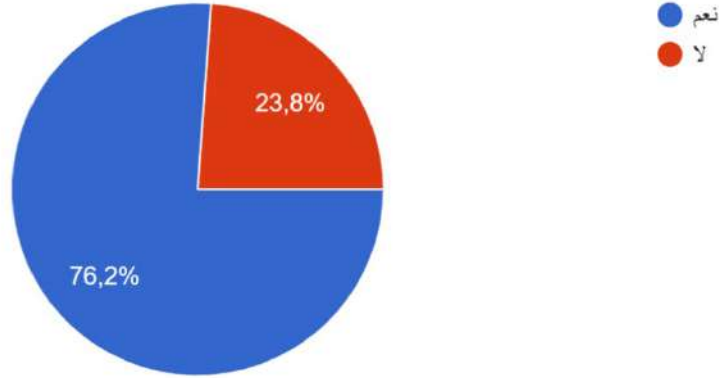
1- Pierre Bourdieu: capital symbolique et classes sociales, dans L ARC, N72, 2e Trimestre, 1978

2- تازفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، ترجمة جان ماجد جبور، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث-كلمة، 2009، ص 99.

صورة6: بلقطة الشاشة من نتائج الاستمارة توثق نسبة تغير سلوك الطفل بسبب ألعاب التسلية

هل تغير سلوك أبنك مع هذه الالعاب

105 réponses



من خلال الرّسم السّابق لاحظنا في إجابات الأمّهات توصيفات سلبية لسلوك أطفالهنّ، من قبيل التّشنج، والاضطراب، وفي بعض الأحيان يصدر الطّفل المتفاعل مع اللّعبة أصواتا تشبه الصّراخ، وأحيانا أخرى يصدر أصواتا غير مفهومة، أو سبّا، وشتما، ولم تقف السلوكيات عند إصدار الأصوات الغريبة فقط بل صاحبها حركات عنيفة كالركل، واللّطم، والضّرب، وقد أحصينا 23 طفلا تحدث فيهم هذه الألعاب التّشنج و21 طفلا يقومون بحركات عنيفة. إنّ التّعوّد على مشاهد القتل، والعنف، والصّراخ، في عالم الألعاب الإلكترونيّة خاصّة منها ألعاب المصارعة WWE (مصارعة حرّة) أو سباق السيّارات وما فيها من مشاهد التّحطم والحوادث، وكذلك بعض الألعاب الخطيرة الأخرى تجعل الطّفل يتعوّد على مشاهد القتل، والدّم، والإرهاب، مثل ما هو موجود في لعبة الحوت الأزرق أو لعبة الفري فاير وتصبح مشاهد العنف، والقتل، والدّمار، مشاهد عادية في نظره فيستبطنها، ثم تظهر في سلوكه خاصة في المحيط المدرسي. فالطّفل في سنواته الأولى هو كائن هشّ مازال في طور التّعلّم وبناء المعارف، وتكوين الشّخصية ومثل تلك الألعاب ستؤثر سلبا على مسار التّنشئة الاجتماعيّة خاصّة لما تصيبه هذه الألعاب بالأنانيّة وحبّ النّفس على حساب قيم التّعاون والتّشارك فيكون عدوانيا تجاه الآخرين وتبرز خطورة الظّاهرة في قضائها على اللّعب الموجّه الذي يساعد على تنمية عديد القيم المنتجة لتنشئة سليمة.

#### د- نتائج التّنشئة الإلكترونيّة على الفرد والمجتمع:

من خلال الإجابات استنتجنا كذلك تأثيرات سلبية على مسار العلاقة بين الفرد والمجتمع فاللّعب المتواصل سيأتي على الحوار الأسري وبعض الألعاب التقليديّة المهمّة في معرفة الأدوار واكتساب طرق و أساليب في التواصل مهمّة في تحقيق الاندماج الاجتماعيّ، ومن ناحية أخرى فإنّ الإدمان على هذه الألعاب سيؤدّي حتما إلى التّوق إلى العزلة ما يخلق لديه تدريجيا صعوبة في التواصل مع الآخر فيظهر عليه الارتباك والخجل عندما يكون مع الجماعة ويفقد القدرة على التّعبير عن رغباته فيفشل في بناء شخصيّة تواصلية قويّة. كما أنه لا يتمكّن من اكتساب المهارات التي تتكوّن من خلال التّفاعل مع الآخر. والضغط المتواصل

الذي يعيشه الطفل أثناء اللعب سوف يحدث فيه تشنجا، وقلقا، وخوفا في بعض الأحيان. إن هذه الألعاب تفقد الطفل إنسانيته وتجعله أسير قوانينها مما يغيب فيه الروح الإبداعية، فهي مجموعة حركات تتكرر وهو مجرد مجرّد لتلك الحركات. وبالعودة إلى استنتاج أغلب الأمهات بأن أبناءهن لا يريدون الانقطاع عن اللعب ويقاومون ذلك بشتى الطرق نفهم كيف أصبح الطفل أنانياً بسبب هذه الألعاب فالحاجة الملحة للعب المتواصل نتيجة الايمان عليه خلق فهم الأنانية، فلم يعد يفكر إلا في سعادته، ولا يبحث إلا عن إشباع حاجته هو فقط من اللعب على حساب حق إخوته في ذلك وهنا نذكر بأن أكثر من نصف العينة لها أكثر من طفل أي هناك إمكانية لتنمية الألعاب التقليدية لكن نرى الطفل اليوم يتهافت على هذه الوسائل ما يجعل المناخ متعكراً والخصام على أشده بين من يملك الوسيلة والذي لا يملك. وهذا ما يؤدي إلى شجار بين الإخوة على جهاز اللعب فيتأسس داخل البيت مناخ متوتر، ما يجعل أحد الوالدين يلجئ إلى استخدام العنف أحيانا لفض الشجار. إلى جانب الأنانية يشعر الطفل المدمن على هذه الألعاب بانفصام بين حياة إلكترونية تتسم بالنمط السريع وتنمي ملكة الخيال، وبين حياة واقعية تكون فيها درجة السرعة أقل بكثير مما تعود عليه في عالم الألعاب ما يجعله يواجه صعوبات كبيرة في التأقلم مع حياة واقعية رتيبة وهادئة، فرغم مساهمة الألعاب الإلكترونية في تنمية الخيال عند الطفل إلا أن الإفراط في اللعب والخيال يبعده عن واقعه ويصبح تفكيره وانشغاله مشدودين إلى عالم الخيال، وعندما يصطدم بالواقع الجامد الذي لا يحقق له ما تحقّقه الألعاب من وهم وخيال سيتوتر ويصبح عنيفا ويتفوه بعبارات من نوع "سأصبح وحشا" "سأتحوّل إلى رجل آلي" لكن عدم تحقق ذلك سيزيد من توتره ونقمته على الآخر ومن هنا يُصنع العنف في سلوكه تدريجيا وتبنى علاقة متوترة مع محيطه الأسري والتربوي فتتعرّز لديه فكرة الهروب إلى الوحدة وما يكتنفها من فراغ يساهم في تعميق الهوة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي، لأنها ألعاب فردية وتمارس مع شخصيات افتراضية خيالية تنمي مساحة الانفصال عن الواقع. وتقلّل تفاعلات الطفل مع من حوله. وحتى عندما يلتحم بالواقع سيتعامل مع الآخر بمنطق الشخصيات الخيالية حيث ذكرت إحدى المستجوبات أنّ ابنها عندما يتشاجر مع أقرانه يقول "الآن سأتحول" أي يقوم بمجموعة الطقوس الموجودة في ألعاب الرجل الحديدي الذي يطير ويحمل في أظافره أسلحة ليضرب بها خصومه. لكن عندما يصطدم الطفل بالحقيقة، ويدرك عدم إمكانية تحقّق ذلك التحول في الواقع سيصبح متوترا و مضطربا وقد يلجأ إلى العنف المباشر بأنواعه لتسكين التوتر والغضب الذي سكنه فتتشجّ علاقاته بمن حوله، وقد ذكرت بعض الأمهات كثرة حركات الضرب، واللطم، والصياح، أثناء اللعب والذي أصبح ملازما لأطفالهنّ في سلوكهم اليومي بمن حولهم. إلى جانب أن بعض الألعاب تجبر الطفل على الالتزام بأخلاقيات تفرضها قوانينها وهي غريبة عن أخلاقيات المجتمع الذي يعيش فيه وقيمه من ذلك التعود على مشاهد الدّم والضرب والقتل والسلاح والانفجار والتلذذ بتعذيب الآخر وتُفقد فيه شعور حبّ الآخر، فقد تجبره قوانين اللعبة في مراحلها المتقدمة على قتل صديقه أو قد يُقتل أمامه ويواصل لعبه بشغف دون أي شعور بالحزن على ذلك الفقد.

وهنا نتبيّن خطورة تلك الألعاب ودورها في القضاء التدريجي على الروابط الاجتماعية بين الأفراد، لأنّ شعور اللامبالاة بالآخر الذي يسكن الطفل أثناء اللعب ويتعود عليه حتما سيستبطنه ثمّ يعتمد عليه في حياته



الواقعية فتتأثر تبعاً لذلك بعض القيم الاجتماعية، كالتضامن، والتآزر والتّزاور، كما يؤدي الإدمان إلى ظهور بعض الآفات الاجتماعية كالسرقة، والنّشل فقد ذكرت مستجوبة أخرى أن ابنها يلجئ إلى سرقة جهاز الهاتف ليواصل اللّعب وهذا مقتطف من كلامها:

صورة 8: بلقطة الشّاشة من نتائج الاستمارة توثّق شهادة مستجوبة

انا نخرج باش نعمل حاجة و هو ما يسرقوه و يحلو الهاتف

ولعلّ سلوك السرقة مرتبط بالإدمان بصفة عامّة، دون اعتبار السنّ والمادّة المدمن عليها. فالمدمن على السجائر يسرق من أجل توفير ثمنها، والمدمن على المخدّرات كذلك وهنا نجد أطفالاً في عمر الزهور يتحيّنون فرصة غياب الأمّ وغفلتها كي يسرقوا هاتفيها من أجل مواصلة اللّعب.

إنّ السهر المتواصل مع هذه الوسائل سيُسبّب تدريجيّاً التّقاعس على القيام بالواجبات المدرسيّة. وعدم التّركيز مع الدّروس، والاهتمام بها في القسم، ما يسبّب ضعفاً في نتائج الطّفل، ونقصاً في معارفه وكثرة غياباته وهي سبب من أسباب التسرّب المدرسيّ وما يفرزه من مشكلات اجتماعيّة، ككثرة أوقات الفراغ، والاختلاط بدوي السلوكات المحفوفة بالمخاطر، ومع غياب الحوار داخل الأسرة، وضعف إحاطتها به قد يمرّ الطّفل تدريجيّاً من مواقع اللّعب إلى مواقع أخرى أكثر خطورة كالمواقع الإرهابيّة ومواقع الدّعارة حيث يسهل استقطاب هذه الفئة الهشّة ليزرعوا فيها أفكاراً مدمّرة للمجتمعات.

هـ- أفاق الظّاهرة وإمكانيات الحلول: تمثّل ظاهرة الإدمان على الألعاب الإلكترونيّة ظاهرة خطيرة لا تؤثر على الطّفل والعائلة فقط بل على المجتمع ككلّ وسوف يطفو العنف على ساحاته حسب اختلاف الفاعلين فقد يظهر العنف في المدارس أو المعاهد وقد ينتقل إلى الشّوارع والفضاء المفتوح وستكون نتائجه وخيمة على الفرد والمجتمع لذلك لا بدّ من معالجتها بتضافر جهود المتدخلين في مجال الطّفولة بكلّ مكوّناتهم كالعائلة، والمدرسة، ورياض الأطفال، وبعض المؤسّسات العموميّة كالصّحة، والشؤون الاجتماعيّة، وبعض مؤسّسات المجتمع المدنيّ. وبما أنّ العائلة هي المتدخل الأوّل في تربية الطّفل فقد طرحنا سؤالاً كيف تسعين للحدّ من هذه الظّاهرة؟ وقد وجدنا عديد الاقتراحات الإيجابية كالرجوع إلى الألعاب التقليديّة وممارسة الرّياضة وهذه بعض الاقتراحات:

صورة9: بلقطة الشاشة من نتائج الاستمارة توثق مجموعة حلول أدلت بها المستجوبات

توفير وسائل ترفيهية اخرى كالانخراط في النوادي الرياضية والعلمية والثقافية

ترشيد استعمال الانترنت بشكل يصبح فيه الطفل قادرا على توظيفها  
توظيفا ايجابيا

اخراجهم واللعب في الطبيعة او اشغالهم بتمارين (قص وتلوين )

من خلال اقتراحات المستجوبات نلاحظ وعي الأمهات بخطورة الظاهرة وتوقهن للمساهمة في الحد منها. حيث اقترحت بعضهن الحد من الوقت المقضى في اللعب الإلكتروني وتعويضه باللعب التقليدي كالخروج إلى الطبيعة والانخراط في النوادي الفكرية والرياضية والأدبية والتشجيع على المطالعة وترشيد استعمال الانترنت وتوجيهها نحو ما ينفع. وتوجد بعض الألعاب التقليدية الجماعية التي تقوي صلة الفرد بالمجموعة وتمرر من خلالها تنشئة سوية ومتوازنة. كالغميضة، ولعبة القط والفار والمباريات الرياضية، يتعلم من خلالها الطفل احترام الأدوار وقبول الاختلاف والانضباط لقواعد اللعبة واحترام الآخر والتفاعل معه. وحتى وإن لم يخرج الطفل إلى الشارع تستطيع الأم ممارسة بعض هذه الألعاب في المنزل مع بقية الإخوة خاصة وقد وجدنا أكثر من نصف المستجوبات لهنّ ابنان فأكثر. وهو ما يشجعهنّ على إيجاد ألعاب جماعية تعوّض لأطفالهنّ التسلية الإلكترونية التي تركز عزلة الأفراد واغترابهم.

توليّ المختصين في مجال علمي الاجتماع والنفس نصح الأولياء حول أضرار الألعاب الإلكترونية على التنشئة الاجتماعية وسلوك الطفل وإرشادهم نحو ألعاب أخرى.

ومن بين المقترحات أيضا إضافة قوانين في مجلة حقوق الطفل تواكب الثورة التكنولوجية الحديثة، كفرض غلق بعض مواقع الألعاب الخطيرة المسببة للعنف حد الموت ومعاقبة كل من يحاول الدخول إليها.

## 4- الخاتمة

أثبتت نتائج البحث التي وصلنا إليها صحة الفرضية التي تقول بأن الألعاب الإلكترونية تنتج اضطرابات في سلوك الطفل كالأناجية والعزلة وينشأ الطفل في محيط يكرس العنف والصدام بين الأفراد. وللمساعدة على البحث عن حلول للظاهرة سنستعير محاولة الفيلسوف الألماني هانس يونس (1903-1993) مراعاة انقطاع الإنسان على التخيل الرجائي فأقرّ بضرورة تغيير العالم في ظلّ المخاطر التي تهدد البيئة الكونية برمّتها، لكن هذا التغيير لن يتم إلا بضرورة تغيير العالم انطلاقاً من العالم نفسه فنسأل السؤال التالي: أي عالم آخر نستطيع أن نستحدثه استناداً إلى واقعنا الحالي بكل أبعاده؟ لأنّ فكرة العالم الآخر تحمل في ذاتها مخاطر التضليل والتزييف والاعتراب فلا يحقّ لنا أن نحلم "حلماً أتوبياً" فمسكننا الوحيد هو العالم الطبيعي الذي يكتنفنا والذي أصبح قرية صغيرة منفتحة على بعضها بعض وتشهد عديد التحوّلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وكلّ تأقلم يجب أن يراعي كلّ هذه المتغيّرات. فالتنشئة في عصر التطوّر التكنولوجي وانفتاح العالم على بعضه بعض يجب أن تكون تنشئة ذات خصوصية تراعى فيها هذه التحوّلات وكلّ المؤسسات المتدخّلة في التنشئة عليها تغيير آلياتها لمواكبة التطوّر التكنولوجي الكبير وهو ما أوجب تفكيراً فلسفياً في عصرنا الرّاهن يستند إلى آليات التّصور التي تنشط في العلوم الافتراضية التخيلية (science-fiction) حتى تستطيع أن تدرك طاقات التغيير الممكنة الكامنة في صميم حركة التّاريخ، فالعالم الذي عرفناه مضى إلى غير رجعة منذ اجتاحتنا الرقميات المعلوماتية، والتقنيات الاستدساختية، والتحسينات البيولوجية الإلكترونية، والتواصلات الفضائية الذرية - الموجاتية، والعمارات الافتراضية الفاعلة في عمق البنى التنظيمية. والإنسان اليوم يجب أن يختبر طورا جديدا من أطوار فعل التّغيير التاريخي عوض الاكتفاء بتغيير رغائبنا، فالمسألة غير منحصرة في ظاهرة الإدمان فقط بل صاحبها انحرافات عديدة في الجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وتغيير الواقع نحو الأفضل لا يتم إلا إذا توقّرت الإرادة لدى الفاعل الاجتماعي "لأنّ فكرة مجتمع آخر أصبح التفكير فيها مستحيلا. وعلاوة على ذلك ما من أحد في عالم اليوم يسوق لنا في شأن هذا الموضوع حتّى مخطّط مفهوم جديد فيها نحن قد حكم علينا بالعيش في العالم الذي نحيا فيه". وهذا التغيير لن يتم إلا إذا غير الإنسان ذاته وكيانه وإرادته وفعله ومسلكه وطبعه تغييرا مبنيا على أصول المعرفة التي تحترم بنى الوجود الأساسية وتصون إمكانات التحقق الداتية المنغلقة في الوعي الإنساني حتّى في عهد العولمة، فنؤلف بين التّهذيب الخلفي الداتي والتّقويم البنيوي المؤسّساتي الخارجي.

مع ضرورة تمييز قيمة الفرد وحقّه في تنمية مواهبه وصقل مهاراته ومنحه فرصا للتعبير عن مشاعره وأحاسيسه بأشكال مختلفة، كممارسة المسرح والرسم والغناء والشعر والعمل على تنمية التفكير الإبداعي الذي يثير فيه عدّة أسئلة حول العالم من حوله كي لا تحصل القطيعة والاعتراب بينه وبين عالمه، ولعلّ اعتماد آلية التحفيز والمكافأة والشكر والتشجيع ومشاركته الألعاب وتنويعها والسعي إلى تقوية الصّلة بين الطفل ومحيطه الأسري والاجتماعي كي لا يعيش قطيعة مع الآخر تؤثر سلبا على تنشئته.

**قائمة المراجع:****المراجع العربية:****الكتب:**

- 1- ابن خلدون، عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي، دار النهضة، القاهرة، مصر، ط3، 2003.
- 2- ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1997.
- 3- بوردي بيير ، وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
- 4- تودوروف، تزفيتان، الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات، ترجمة جان ماجد جبور، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2009.
- 5- هابرماس يورغن ، ايتيكا المناقشة و مسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2010.
- 6- \*-المجلات:
- 7- ساري، سالم، " شراكة الدولة والمجتمع: إطار نظري نقدي لتجربة الشراكة السياسيّة الأردنيّة " ، مجلة إضافات، العددان 38-39 ربيع - صيف 2017.
- 8- مختار، محي الدين، النشئة الاجتماعية: المفهوم والأهداف، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، 1998.
- 9- مهور باشا، عبد الحلیم ، " طه عبد الرحمان ونقد النموذج الاجتماعيّ للأخلاق عند دوركايم "، مجلة إضافات، العددان 38-39 ربيع صيف 2017.

**المراجع الإلكترونية:**

- 1- الخشالي، عبّاس، أضرار الضّوء الأزرق الصّادر عن الهواتف المحمولة، مقال على الرّابط التّالي: <https://bit.ly/3L9WaAz> ، تاريخ الدخول 14 أوت 2022 .
- 2- الرّامي، عبد الغني، نوربرت إلياس ، "الفرد والمجتمع وجهان لعملة واحدة" على الرّابط: <https://www.zmoo0d.ly.bit/>، تاريخ الدّخول 26 مارس 2020.
- 3- العربيّ، علي، تعريف ومعنى السلوك في المعجم الجامع، على الرّابط التّالي: <https://bit.ly/2UTDREc> ، تاريخ الدّخول 2022/08/23.
- 4- محمّد علي، إلهام، إدمان الانترنت والألعاب الإلكترونيّة مقال منشور على الرّابط التّالي: <https://www.noonpost.com/content/12909> ، تاريخ الدّخول يوم 2022/8/15.

مراجع أجنبية:  
الكتب والمجالات:

- 1- Bourdieu Pierre, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980.
- 2- Bourdieu Pierre,-la domination masculine, aux Etudions du seuil1998,p88.
- 3- Bourdieu Pierre, capital symbolique et classes sociales, dans L'ARC, N72, 2<sup>e</sup> Trimestre,1978 , Éd. De la Maison des sciences de l'homme, coll. 54, 2013
- 4- CastellsManuel , Communication et pouvoir, trad. de l'anglais par M. Rigaud-Drayton, Paris,
- 5- François Furet, penser le XX<sup>e</sup>Siècle , le passé d'une illusion, Paris robert Laffont,2007.
- 6- Levy Pierre, La cyberculture, Rapport au Conseil de l'Europe, Edition Odile Jacob, paris, 1997.
- 7- Thomas d 'Ansembourg. Cessez d'être gentil soiyer vrai ; éducation illustrée 2001 .

مراجع إلكترونية:

- 1- Dikshakashyap, top 3 factors affecting individual behavior <https://bit.ly/3QKsoEB> date viewing le 23/08/2020
- 2- Grace Tebbutt, Haw technology is changing the way we see the world, <https://bit.ly/3di6dal> date viewing 16/9/2022.
- 3- Henry E.lowood ,electronic game; computer game, video game. <https://bit.ly/3mzJ8BW>date viewing 23/08/2022.
- 4- Saghir Ahmed, Abid Hussqin, Aicha Batool, at all (2016), "Play and cognitive développement: Format ,"available online, <https://bit.ly/3iKeCGj>, date of search 18/1/2023.

الملاحق:

1- استثمارة الكترونية: هذا رابطها: [https:// bit.ly/3LYoVAv](https://bit.ly/3LYoVAv)

# تقنية توزيع الضوء والظل بين الفن التشكيلي والفن السينمائي

The technique of distributing light and shadow  
between plastic art and cinematic art

د. تير الطرش

المعهد العالي للعلوم  
الاجتماعية والتربية  
جامعة قفصة - تونس

[bensalah.teber12@gmail.com](mailto:bensalah.teber12@gmail.com)



## تقنية توزيع الضوء والظل بين الفن التشكيلي والفن السينمائي

د. تبر الطرش

### ملخص:

يتعامل الفنان التشكيلي والسينمائي مع تقنية الضوء والظل كأساس في العمل الفني، فالظل ليس النتيجة المباشرة للضوء، ولكنه الأساس المحدد للعمل الفني، لذا فإن للظل أهمية كبرى في التلاعب بتوظيف الضوء، وبهذا إما أن يخلق الفنان مصدرا واحدا للضوء أو أن يخلق مداخل مختلفة له، مثل لوحات "كارافاجيو" والسينما التعبيرية الألمانية. ولعل من المفيد أن نؤكد أن تقنية الضوء والظل تخلق تأثيرات درامية قوية، حيث يكون الظل حاملا لمعان روحية وعاطفية، ويعبر عما تحمله الشخصيات من خوف وفزع، فيسبق الغموض الإبداع، هكذا يسمو الظل بالأشخاص والأشياء. أما الضوء فهو تعبير عن العمق، إضافة إلى كونه عنصر جمالي. هنا يمكننا وصف تقنية الضوء والظل بكونها رحلة إبداعية في عالم الفن.

الكلمات المفتاحية: الفن التشكيلي، السينما، الضوء، الظل، الجمالي.

### Abstract:

The plastic and film artist deals with the technique of light and shadow as a basis in the artwork, as the shadow is not the direct result of light, but it is the main determinant of the artwork. Caravaggio and German Expressionist Cinema. Perhaps it is useful to emphasize that the technique of light and shadow creates powerful dramatic effects, where the shadow carries spiritual and emotional meanings, and expresses what the characters carry from fear and dread, so the mystery precedes creativity, thus the shadow transcends people and things. As for light, it is an expression of depth in addition to being an aesthetic element. Here we can describe the technique of light and shadow as a creative journey into the world of art.

**Keywords:** plastic art, cinema, light, shadow, aesthetic.

## 1- مقدمة:

يؤثر فينا الفنان بأسلوبه الفني الذي يعتمد في أعماله الفنية، فنعمد من خلال عنصر الفرجة إلى فهم وتحليل المادة الفنية التي يطرحها أمامنا، ونبحث في آليات الإنجاز وطرقه وغاياته، مثلما نبحت في التقنيات المعتمدة.

وقد حظيت الصورة في كل الحضارات بأهمية كبرى، لما لها من قوة تأثير، إذ تعتبر عنصرا أساسيا في مختلف الفنون مثل المسرح، والفن التشكيلي والسينما، وكذلك في حياتنا العامة. فهي موجودة في كل مكان. وسنتناول بالبحث، في هذا المقال، الصورة السينمائية والصورة التشكيلية، إذ تجمع بين هذين الفنين عدة عوامل مشتركة، وهو ما سيدفعنا إلى أن نأخذ العلاقة بين الفنون التشكيلية والسينما بعين الاعتبار على المستوى التقني.

ولا مراء في أن العلاقة بين الفنون التشكيلية والسينما تشكل وما تزال مجالاً بحثياً واسعاً لاقى نجاحاً متزايداً في السنوات الأخيرة. إذ تم تحليلها وتناول موضوعها في كثير من الأحيان، وتظل العلاقة بينهما مفتوحة، وتسمح لنا بالتساؤل والبحث بعمق.

تعرف السينما بكونها من الفنون المشهورة، فهي تتيح الوصول المباشر إلى العالم بسبب خصائصها التكنولوجية الأساسية. وعادة ما يكون هذا الوصول إلى العالم أكثر ثراء ومباشرة وواقعية من أي شيء آخر، فهو ميزة كبرى يمتلكها الفن السينمائي. أما الفن التشكيلي فله تاريخ طويل، ويضم مجموعة من التخصصات الفنية المخصصة للجمال أو التعبير عن الخطوط والأشكال والألوان، التي تهدف إلى إعطاء الأجسام والأشياء تمثيلاً وانطباعاً جمالياً.

وغني عن البيان أن السينما قد استمدت كل جماليتهما من الفن التشكيلي، وهكذا فكلاهما يعتمد تقريباً التقنيات نفسها، وإن كان لكلهما فن طريقة عمل معينة، أما الفكرة والتقنية فمتماثلة تقريباً، وهذا ما سنشرحه لاحقاً.

لا يمكن الحديث عن التقنيات السينمائية دون الرجوع إلى الفن التشكيلي، إذ منه استمد الفن السينمائي مكانة جديدة في الثقافة المعاصرة، وتوسّع جمهوره باطّراد، وقد شهد تاريخ الفن عدداً من الأعمال السينمائية التي استحوذت عليها الفنون التشكيلية، والعكس صحيح. وسنعمل في هذا المقال على بيان هذه العلاقة المتبادلة بينهما، دون أن يغيب عن بالنا أن العمل السينمائي لا يكون إلاّ جماعياً، في حين أن الفن التشكيلي يكون غالباً عملاً فردياً. وفي هذا الإطار سنبحث في تقنية توزيع الضوء والظل في كل من الفنون التشكيلية والفن السينمائي. إذ يعدّ تصوير الضوء والظل تقنية مهمة لتمثيل الفضاء الوهمي في الرّسم أو في السينما. فدون الضوء لا يمكن رؤية أي شيء، ولكن مع تباين الضوء والظل يمكن تحديد الفضاء وتصويره، وإظهار ما يريد الفنان كشفه لنا.



إنّ الضّوء والظّل، أو السّطوع والظّلام، أو الليل والنهار، والأبيض والأسود الخ... له رمزيّة خاصة، سواء تعلّق بالفنّ التّشكيلي أو الفنّ السينمائي. إنها نماذج أصلية تلامس خيوطنا العاطفية كبشر، واستعارات نسقط عليها، بشكل عفويّ، مهمّة تمثيل مخاوفنا ومشاعرنا وصفاتنا الأخلاقية.

حيث يكون الضّوء أكثر إشراقا، وتكون الظّلال أعمق، بمعنى عندما يكون الضّوء شديدا، يصبح الظّل المصبوب أكثر قتامة وسمكا، فهما، إذن، ثنائيّة لا تنفصم: يرمز الضّوء والظّل إلى الحقيقة والزيّف، والواقع والتمثيل. وتماشيا مع ما تمّ ذكره لا يمكن رؤية الظّلام بوضوح، إنه يحجب حواسنا وتصوّراتنا، ولا يمكن الوثوق بالظّلال تماما.

ترتبط السينما والفنّ التّشكيلي ارتباطا وثيقا، إذ يحتاج الفنّ السينمائي إلى الفنّ التّشكيلي ويعتمد عليه، ثمة روابط وثيقة بين هذين الفنّين يؤثّر أحدهما في الآخر، ونشير في هذا السياق إلى أكثرها وضوحا ونعني شخصية الفنّان التّشكيلي، فقد كان الفنّ السينمائي مفتونا لذلك لم يكن من المألوف ازدهار الأفلام الوثائقية أو السّير الذاتية التي تتناول سير الرّسّامين، في حين أنّ جلّ أشكال الفنون التّشكيلية تقريبا موظّفة في الإطار السينمائي.

تقوم الفنون البصريّة بصفة عامّة على الإضاءة في تفاعل بين الضّوء والظّل، حيث تطورت تقنية توزيع الضّوء والظّل في بداية القرن الخامس عشر. وأدّت إلى تقدّم الفنّ الحديث بخطوات عملاقة، إذ للضّوء والظّل دور كبير في تنظيم العملية الفنية سواء كانت تشكيليّة أو سينمائية، فهي، نعني، تقنية توزيع الضّوء في العمل الفني تجلب الفرح للعمل. سواء كان ذلك في الفنّ التّشكيلي أو في الفنّ السينمائي.

إذن، كيف تمّ توظيف الظّل والضّوء في الفنّ التّشكيلي؟

وكيف استوحت السّينما هذه التقنية من الفنّ التّشكيلي؟

وما الهدف من استعمال تقنية الضّوء والظّل في الفنّ؟

## 2- تمثلات الضّوء والظّل في الفنّ التّشكيلي:

يضاف الضّوء للعمل الفني ليجلب قيمة مضافة حقيقيّة. وهو ضروريّ ومهمّ للغاية، بشكل عام هو ذكاء الأضواء، ومن أبرز الفنّانين الذين اشتغلوا على توظيف تقنية الضّوء والظّل نذكر "كارافاتجيو"، الذي يمتلك مهارة عالية في استعمال هذه التّقنية، أما في السينما فنجد أنّ فيلم *Le Cabinet du docteur Caligari* قد وظف الضّوء والظّل بالشّكل الصّحيح، وهذا الفيلم ينتهي إلى الحركة التعبيريّة، وهي حركة فنيّة ظهرت في بداية القرن العشرين، في شمال أوروبا وخاصة في ألمانيا. أثرت التعبيرية في مجالات فنية متعدّدة مثل الرسم، والهندسة المعمارية، والأدب، والمسرح، والسّينما، والموسيقى، إلخ. صحيح أنّ خلود بعض الصّور في الفنّ التّشكيلي أو في السينما إنّما يعود إلى عوامل متعدّدة، حيث أنّ "السينما فن وصناعة وتجارة، وهي مثلث له أضلاع يجب أن تحظى بأهمية متساوية، فالشقّ الاقتصادي للصناعة لا يقل

أهمية عن الشق الفني، ضمانا لاستمرار الصناعة وازدهارها فنيا<sup>1</sup>، غير أنّ بعض الأعمال التشكيلية خاصة تدين في خلودها إلى تقنيّ الضوء والظلال من ذلك أنّ أعمال بعض الفنانين التشكيلين ما تزال راسخة في أذهاننا بعد مرور عقود من الزمن مثل أعمال "كارافيجو"، ونجد هذا واضحا في هذه اللوحة الفنية:



رسم توضيحي 1: *Saint Joseph charpentier, George de la Tour, peinture à huile sur toile, 1638-1645, 137\*102cm, Musée du Louvre*

نشاهد في هذه اللوحة القديس يوسف مرتديا قميصا بأكمام مطوية ومئزر يكشف أسفل ساقيه. ينظر إلى الطفل يسوع من ثلاثة أرباع، وهو يميل إلى الأمام ويقوم بعملية الثقب، وعند قدمه قطعة من الخشب يحملها بقدمه اليسرى، يبدو أن قطعة الخشب في الواقع هي الصليب الخشبي الذي سيصلب المسيح عليه. لذلك فإن اللوحة تستحضر الموت المستقبلي ليسوع، ومع ذلك فقد تمّ تمثيلها في سن مبكرة. يبدو أن يوسف يعرف بالفعل ما ينتظر يسوع، وهو ما يعطي المشهد مثل هذه الجاذبية. وفي أسفل اللوحة أدوات النجارة متناثرة على الأرض. إلى جانبه الطفل يسوع الذي يرتدي سترة جالسا بشكل جانبي، وهو يحمل شمعة تضيء المشهد وتظهر لهما أصابعه في شفافية. إنه ليس مشهدا عاديا للحياة اليومية، بل مشهدا دينيا. وهذا المشهد مرسوم بدرجات لونية بنية اللون وأحادية اللون تقريبا. فاللوحة قاتمة، ربما لأن المشهد في الليل.

1- حسين محمد صالح، أدب الفن السينمائي، الجنادرية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016، ص 92.

استعمل الفنّان في هذه اللوحة تقنية توزيع الضّوء والظّل (تباين الضّوء والظّل)، فالأجزاء المضيئة متناقضة مع الأجزاء المظلمة. ويبدو أنّ الضّوء من اللوحة يأتي فقط من الشمّعة، وتتقاطع مع يدي الطّفل الشفافة وتضيء وجهه: وجه يوسف.



رسم توضيحي 2: جزء من اللوحة يظهر وجه  
الطفل وتحديدًا يظهر تقنية توزيع الضّوء بوضوح

إنّ لهيب الشمّعة البسيط أعطى المشهد قدرا كبيرا من الكثافة والإضاءة، وبهذا تظهر قوّة توزيع الضّوء والظّل وكأنتنا على خشبة المسرح. والمصدر الرئيسي للضّوء في اللوحة ليس الشمّعة، بل وجه الطفل هو الذي يشعّ على المشهد. ويعطي توزيع الضّوء هنا لهذا الطفل جانبا خارقا للطبيعة. وفي هذا العمل الفني نلاحظ بأنّ الألوان الداكنة تستحوذ على كامل اللوحة، لكنّ ضوء الشمّعة التي كان لمعانها مهيبا والذي تمثّل في توظيف بعض الألوان للإضاءة، إنّما وجد لشدّ الانتباه ولفت النّظر، إضافة إلى أهمّية الظّل من حيث شدّته وموقعه، فضلا أنّ اللون يلعب أيضا دورا مهمّا، لأنه في الواقع نادرا ما يكون الضّوء أبيض والظّل أسود، فالألوان في كل مكان وتؤثّر في بعضها بعضا.

الثّابت من خلال النظر في الأعمال التّشكيلية لـ "كارافاجيو" أنّه يمكن استخدام التّناقضات القويّة للضّوء وللظّلام لمناقشة طبيعة مصدر الضّوء وموقعه. وتشير الظّلال الحادّة إلى حدّ ما إلى مصدر الإضاءة مثل الشمّعة. وبهذا يمكننا رؤية مصدر الضّوء ويمكن استنتاج موقعه، وربما الأهم من ذلك أنّ الظّلال تثبت مزاج اللوحة وحالتها، وتعبير وجه الشّخصيات.

إنّ الضّوء ضروريّ ليحيي اللوحة، حيث يمتلك الفنّان عديد الأسرار والطّرق لتوظيفها، وهو قادر على توليد الإحساس بالضّوء دون فقدان اللّون قطعا، وفيما يتعلق بالرسم، هناك عمليّات وقواعد سواء تعلّقت بتناغم الألوان أو بظهور الضّوء، وفي هذا يقول بعضهم: "إن استخدام الضّوء والظّل في الرسم والتصوير يعتبر من الأساسيات المهمة التي يصعب الاستغناء عنها، فاستخدام الضّوء والظّل يؤدي إلى

إظهار الشكل المرسوم مجسماً، فالأضواء والظلال هي المرجع الذي يدلنا على أشكال الأجسام في تنوعاتها المختلفة لأن الجسم إذا ما تساوى في درجة إشرافه وإظلامه لا يستطيع أن يفصح عن بروزه وإنما يبدو سطحاً مستويًا، كما أن استخدام الضوء والظل يكسب اللوحة شيئاً من الحياة، ويساعد على تحديد المسافة بين الأشياء وإظهار هيئته وهيكل الجسم"<sup>1</sup>. وبهذا يعطي الضوء والظل العمل الفني قيمة في الحجم والعمق، مما يخلق تباينات قوية قادرة على الإيحاء بالراحة بين المناطق الفاتحة والداكنة القريبة من بعضها بعضاً، وغالباً ما يستخدم لزيادة تأثير الحجم أو لإبراز الحركات والتعبير عن الأجساد والوجوه.

أحدث Caravage<sup>2</sup> ثورة في الرسم وخاصة في استعمال تقنية توزيع الضوء والظل، حيث أتقن تباين الفاتح والداكن على خلفية مظلمة، وخلق العمق دون اللجوء إلى المنظور الخطي. "فإن كارافاجيو بالإضافة إلى الحجوم والخطوط الهندسية، وتأثيرات الضوء والظل، أضفى على الفن رغبة جديدة في الحقيقة والصدق، تلك الرغبة التي صبغت حياته وفنه بمسحة المأساة"<sup>3</sup>، وقد ترك "كارافاجيو" أثراً كبيراً في الفنانين الذين جاءوا بعده، وترك أثراً بأعماله التي تتسم بطابع خاص يتمثل في استعمال الضوء والظل، وكأنه مصباح موجه إلى اللوحة مثل ما نشاهد في هذا العمل الفني.



رسم توضيحي 3: *Le petit Bacchus malade, Caravage, 1593-1594, huile sur toile, 67\*53cm*

يضع الشاب مرفقه على حافة الطاولة، حيث يمكننا رؤية عنقود العنب الأسود وحبتي الخوخ، مرتدياً ملابس عتيقة، وعلى رأسه تاج من الإكليل، يدير رأسه نحو المتفرج كما لو كان يناديه، وهو على وشك أن

1- أسامة محمد مصطفى الفقي، القواعد الأساسية في رسم اللوحات الفنية، مكتبة الإنجلو المصرية، 2010، ص 46.

2- ميكيلانجلو ميريزي كارافاجيو، 1610-1571، وهو رسام إيطالي.

3- ليونيللو فينتوري، الفن الحديث، تر. أنيس زكي أحمد، ناشرون وكالة الصحافة العربية، 2020، ص 31.

يأكل عنقود العنب الأبيض الذي يحمله في يده، وفي هذه اللوحة يبين لنا "كارافاجيو" مهارته في إتقان فن البورتريه، "وقد احتوت البورتريهات دلالات رمزية وتصويرية ونفسية من خلال الشكل والموضوع الممثل تصويريا، وهو بالنسبة له قاموس أو مفردات بصرية نقية يوظفها لاكتشاف لغته البصرية والفنية في الكونتراست أو التضاد اللوني (...). أي إضفاء الجو الدرامي على وجوه البورتريه التي يرسمها مستفيدا من الخبرة المعرفية والتقنية بخاصية الضوء"<sup>11</sup>. وأول ما نلاحظه في هذه اللوحة الخلفية السوداء التي اعتمد فيها "كارافاجيو" الألوان القاتمة، ليتلاعب بذلك بالضوء والظلّ، ومن أجل أن يعطي بذلك حياة للشخصية المرسومة، وليجلب انتباهنا عن طريق إتقان تقنية توزيع الضوء. وقد ساهم ذلك كثيرا في رسم ملامح الجسد والتركيز على ملامح الوجه. وفي هذه اللوحة يبدو أن "كارافاجيو" ركّز على مرض الشاب "باخوس"، مؤكدا شحوب وجهه ولون شفثيه المزرّق.

يرتبط الظلّ والضوء ببعضهما بعضا في اللوحة كما في الواقع، فكلّ رسم باللون الأسود يساهم في إنشاء مساحة قاتمة من أجل إظهار ظلّ عميق، هو في الحقيقة إبراز لمساحة أخرى من اللوحة تحتوي الضوء. ولا مناص من القول بأنّ إتقان الظلّ والضوء في الرسم يعطي الحجم والتباين، وتأخذ اللوحة طابعا حيويًا، حيث تعمل الظلال والأضواء على تنشيط الأعمال الفنية مثلها مثل المناظر الطبيعية في الحياة الواقعية من خلال إعطاء حجم للأشياء. لذا يجب أن يفكر الفنّان دائما في تماسك ظاهرة الضوء الطبيعي، ويجب أن يخفي الظلّ الذي سينتج عن مصدر الضوء نفسه، بمعنى آخر إذا تمّ إنشاء الظلّ على يمين الصّورة الشخصية، فإنّه يجب إضاءة المنطقة اليسرى من الوجه، فكلما زاد التباين بين الظلّ والضوء، كلّما تمّ تمييز التخفيف والحجم.

قبل البدء في الرّسم يجب أن يختار الفنّان ما يسمّى بالألوان التكميلية. إذ يتيح استخدام هذه الألوان إمكانية تعميق اللون عن طريق كسره بمكملته، ممّا يعطي تأثيرا مضيئا للظلال من خلال الانعكاسات الملونة. حيث يبدأ الفنّان بخلط كمّيات صغيرة من الألوان، ويختبرها على خلفية بيضاء لتحقيق الظلال المتخيّلة، وبالإمكان أيضا، إضافة تلميح من الأبيض والأسود إلى الألوان الساطعة، إذ يتيح مزج الألوان المتعارضة تماما على العجلة اللونية الحصول على درجات ألوان مختلفة، وتمنح الفرصة للعب بالألوان، وخلق وتباينات تضفي حجما وحيوية على اللوحة. فبمجرد مزج الألوان والعثور على الظلال المثالية ورسم الموضوع المراد رسمه، يمكن البدء في العمل على الضوء والظلّ، وبالتالي، بهذه الطريقة، ينتج الضوء والظلّ في اللوحات الفنيّة.

تعطي التقنية التي يستعملها "كارافاجيو" مظهرا سلسا للتدرّج اللونيّ من دون مبالغة، ومن أجل تحقيق إضاءة جيّدة على اللوحة نلاحظ أنّ الفنّان يمزج الظلّ مع اللون الموجود بجانبه عن طريق إنشاء تباين تدريجيّ للون، إنها مسألة الانتقال من لون ذي درجة لامعة إلى لون أقلّ لمعانا، ثم إلى لون باهت وصولا إلى الأبيض، ويتم هذا من خلال الانتقال التدريجيّ، وهذه العملية ينشئ الفنّان الظلّ ثم الضوء.

1- مازن عصفور، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد 39، العدد 2012، ص 11.

و"بتلاعبه بالضوء والظلّ يخلق درجات رمادية تلف الأشياء وتغرقها في وحدة كلية شاملة"<sup>1</sup>، وبتجانس هذين المفهومين يمكننا الحصول على لوحة فنية فيها تباينات قويّة بين المناطق الفاتحة والداكنة القريبة من بعضها بعضاً، ولم يقتصر توظيف الظلّ والضوء على الرّسم فقط وإنّما نجده حاضراً وبقوّة في فنّ الحفر، وينطبق ذلك على الفنّ السينمائيّ أيضاً، وغالباً ما يستخدم لزيادة تأثير الحجم، أو لإبراز الحركات والتعبير عن الأجساد والوجوه. وهنا جدير بنا أن نقول إنّ السينما استمدت تقنية توظيف الضوء والظلّ وما يعبر عنه بالإضاءة في الفنّ التشكيلي. ولا يفوتنا أن ننوه بأنّ السينمائيّ أيضاً يستعمل عنصر التلاعب بالإضاءة في أعماله السينمائية من أجل إضفاء طابع دراميّ على المشهد ولإبراز الغموض.

### 1- تمثّلات الضوء والظلّ في الفنّ السينمائيّ:

إنّ توظيف الضوء والظلّ يعمل على تطوير العمل السينمائيّ، إنه ذكاء الأضواء إن جاز القول، فمن خلال هذه التقنية يمكن إعطاء فكرة عن الفضاء والمساحة في الكادر السينمائي. عن طريق تكوين الصورة بالضوء.

حيث أنّ الثابت في مخيلتنا الجماعية هو أنّ الضوء هو العنصر الأكثر ارتباطاً بالحياة. فالضوء الذي يأتينا من الشّمس هو ما نظّم كل نشاط بشري يتألف من (ساعات، أيام، مواسم...)، وعلاوة على ذلك فإنّ أول يوم للطفل عند الولادة هو أوّل يوم لخروجه من الظلام إلى الضوء. وعلى العكس تماماً، فإن غياب الضوء يعني الظلام أو ربّما الموت، هذه العملية الرمزية لوجود الأبيض والأسود، ووجود الظلّ والضوء أكبر دليل على أهميته في الحياة عامّة، وعلى المستوى الفنّي خاصّة. ولأنّ " لعبة الظلّ والضوء هي الوحي الأساسي في الفيلم"<sup>2</sup>. يعتبر وجود الإضاءة إذا وسيلة تعبيرية من الدرجة الأولى. ولا يكون عشوائياً، وإنّما هو موجود في تسلسل هرمي ومنظّم للعناصر المختلفة التي تتكون منها الصّورة السينمائية.

ويمثّل التّصوير في المناطق الخارجية صعوبة كبيرة من حيث أنّه من الضروري إما التعامل مع الطقس، أو التّدخل في هذه الإضاءة الطبيعية باستخدام أجهزة عرض قويّة، ومع هذا أحياناً لا يحصل المخرج على الإضاءة الكافية، إذ يمثّل وضع الأستوديو دائماً حلاً أسهل مع توظيف الإضاءة اللازمّة والتحكّم فيها،

وفي الفنّ التشكيلي تكون العملية في السينما على هذا النحو تقريباً إذ يتمّ تقييم اتّجاه الضوء من خلال شدّة الظلّ أو تباينات الضوء. ف"توظيف الظلّ والضوء بطريقة صارخة للتعبير عن خفايا النفس البشرية"<sup>3</sup> يشكّل عاملاً مؤثراً فينا نحن كمتفرّجين، ولحصول ذلك يختار المخرج الإضاءة الجانبية التي تخلق الظلّ والعمق. ورغم وجود الفلاش في الكاميرا فإنّه لا يستعمله لأنّه يلغي أيّ تأثير للحجم، ولا يجب تجنّب الإضاءة الخلفية إلا في حالات معيّنة، وعادة ما تتمّ الإضاءة على هذا النحو وسنجمّلها في ثلاث نقاط:

1- ناجي موسى باسيلو، البعد التاريخي لجماليات الفن التشكيلي، مفهوم الفن وتحولاته، الدار للنشر والتوزيع، 2019، ص 109.

2- مهند النابلسي، أدب وسينما وتقنيات الخيال العلمي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، 2020، ص 211.

3- عكاشة محمد صالح، رائد محمد عبد ربه، المدخل إلى السينما والتلفزيون، المنهج، عمان الأردن، 2008، ص 25.

- الإنارة الرئيسة: هي ضوء قويّ فيه نستطيع الحصول على الظلّ المطلوب. يتمّ وضعها في الارتفاع وبشكل جانبي (حوالي 40 درجة من الكاميرا).
- الإضاءة الثانوية: يتمّ وضع الضّوء المنتشر بشكل متماثل بالنسبة إلى الإضاءة الرئيسة، ويهدف إلى التّخفيف من الظلّ.
- إضاءة مضادّة: موضوعة مقابل الضّوء أو بشكل جانبيّ، تهدف هذه الأضواء منخفضة الطاقة إلى تحرير الشّخصيات من الديكور من خلال خلق هالة خفيفة من الضّوء حولها.



رسم توضيحي 4: مشاهد مأخوذة من فيلم (1920) *Le Cabinet du docteur Caligari* de Robert Wiene

ولنأخذ المثال الآتي: "*Le Cabinet du docteur Caligari*" هو فيلم تعبيريّ وصامت ألماني "لروبرت وين" صدر في دور العرض في عام 1920. يعتبر جوهر السينما التعبيرية الألمانية، فهو يحكي قصة منوم مغناطيسي مجنون (فيرنر كراوس) يستخدم (كونراد فيدت) أثناء النوم لارتكاب جريمة قتل. يتميز الفيلم بأسلوب بصريّ غامق، بأشكال حادّة وخطوط منحرفة ومنحنية وهياكل ومناظر طبيعية تنحني وتلتفّ بزوايا غير عادية، وظلال وضربات ضوئية مرسومة مباشرة على الديكور.

إذا ما هي التعبيريّة في السينما؟

تعتبر التعبيرية حركة فنية ولدت في ألمانيا، حيث يتمّ الإفراط بشكل كبير في توظيف اللاواقعية مثل توظيف الجنون والخوف، وللتخويف يتمّ، في كثير من الأحيان، تشويه الواقع من خلال تقنيات مختلفة، والهدف النهائيّ هو جعل المشاهد يشعر بمشاعر قويّة. والدافع الأساس لمحاولة خلق مثل هذه المشاعر هو أنّ الفنّانين في ذلك الوقت متشائمون تماما في نهاية الحرب العالمية الأولى. وسميت بالسينما التعبيرية نظرا إلى تأثرها بالتعبيرية وهو تيار فني تشكيلي، وبالتالي استوحيت السينما من الفن التشكيلي، وهو ما أشار إليه بوضوح الناقد تحسين صالح بقوله: "والحق أن الفن التشكيلي يقوم بدور رئيسي في العمل السينمائي.

1- روبرت وين: (1873-1938)، سيناريسست ومخرج ومنتج ألماني.

فمنذ نشأة السينما، وهي تعتمد على الفنانين التشكيلين في تصميم وتنفيذ ديكوراتها ومناظرها. والتصوير السينمائي نفسه، سواء كان ملونا أو غير ملون أصبح يرقى في عدد قليل من الأفلام إلى مستوى الإبداع التشكيلي الخلاق"<sup>1</sup>.

ومن المفيد أن نؤكد أن الإضاءة واحدة من أجمل التقنيات في الفنون البصرية واتقانها هو الأصعب. إن تعلم كيفية تسخير الضوء المتاح والطبيعي ومعرفة كيفية توظيفه وإنشاء عالم جديد تماما يتطلب طاقات إبداعية لإخراج فن ملهم. وأحد الجوانب التي ميزت الأفلام التعبيرية الألمانية هو توظيف تناقضات الضوء والظل والأنماط المتناقضة لخلق عالم مرعب ومخيف. واستخدم صانعو الأفلام التعبيرية الألمان هذه التقنية لإنشاء تناقضات وإضفاء إحساس شامل باليأس الجماعي الذي عاشوه أثناء الحرب. وسميت هذه التقنية بمصطلح <sup>2</sup> « Chiaroscuro » أي المشرق والداكن، (chiaro يعني مشرق أو واضح و scuro يعني الظلام أو الغامض). ويشير هذا المصطلح، الذي كانت جذوره في فن عصر النهضة، إلى استخدام الضوء والظلام لخلق وهم بأن العمل الفني ثلاثي الأبعاد. ويضفي هذا التوازن بين الضوء والظل إحساسا بالغموض والحجم على الأشياء والموضوعات والإعدادات داخل الفيلم. حيث يؤدي التباين إلى العمق وخلق تأثير درامي أكثر تعريزا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن من سمات السينما التعبيرية توظيف الخيال والرعب، وفي هذا الإطار يعتمد السينمائي على تقنية التلاعب بالظل وال ضوء مثلما هو الشأن في فيلم *Le Cabinet du docteur Caligari*، فعنصر الإضاءة يعطي الفيلم عمقا كبيرا مع توظيف اللونين الأبيض والأسود، مثل ما نشاهد ذلك في اللقطة المأخوذة من ذلك الفيلم، والتي تظهر الضوء الذي ينعكس من النوافذ، ثم يعكس بدوره ظلها في شكل نور ساطع، مما ساهم في خلق تباينات قوية ولعل هذا ما جعل الشخصيات الموظفة في هذا الفيلم مخيفة ولا إنسانية.

للشخصية أيضا حضور خاص في السينما التعبيرية الألمانية، فهي بعيدة كل البعد عن سمات الإنسان العادي، لأنها شخصية مخيفة توحى بالقلق نوعا ما، وبالغرابة نظرا إلى الماكياج الموظف وطريقة لباس الشخصية بلونها الأسود الذي يوحي بالحزن والألم، ومع هذا تم توظيف الظل والنور مثلما نشاهد في اللقطة السابقة المأخوذة من الفيلم، فالسينما التعبيرية الألمانية "قامت باستخدام واضح للحوار الجانبي والمناجاة التي يقوم بتمثيلها شخص واحد، وتناولت الرمزية لإعطاء معنى لصالح الصورة، والاعتماد على مسألة التناقض الضوئي بين النور والظلمة، واجتثت الفضاء عبر اللقطات القريبة"<sup>3</sup>، وبهذا نكتشف خصوصية الشخصية في الفيلم، ورغم أن هذه الحركة الفنية لم تعد موجودة في عصرنا الحالي فإنها تركت لنا تقنيات غاية في الأهمية، ولا يمكن الاستغناء عنها مثل جمالية الظل وال ضوء. ومن المؤكد

1- تحسين محمد صالح، أدب الفن السينمائي، مرجع سابق، ص91.

2- Schaden Wight, Chiaroscuro: Renaissance, édition Shaden Wight, 2018, P 3.

3- المرجع نفسه، ص53.



أنّ توظيف تقنية الضّوء والظّلّ في السينما مثلها مثل الفنّ التّشكيلي، تختلف من حيث كميّة العرض فقط، أمّا المبدأ فواحد في التّعامل مع العناصر الجمالية.

### 3- الخاتمة:

نحن بحاجة إلى الضّوء من أجل رؤية الشّكل. فالضّوء هو ما يسمح لنا برؤية الأشياء في العالم، وأثناء حديثنا عن تفاعل الضّوء والظّلّ تبينا أنّ الضّوء يجعل الصورة تبدو أكثر إشراقاً، بينما يمكن للظّلّ رسم الدراما في جزء معين من تكوين الصّورة. حيث هناك حاجة إلى توازن دقيق في توزيع كلّ من الضّوء والظّلّ سواء بالنسبة إلى الفنّ التّشكيلي أو السّينمائي، وفي هذا الإطار يكون التّوازن بين هذين المفهومين، أو بالأحرى هذه التقنية عن طريق جذب التركيز وتقوية التّباين وتوفير البعد.

وبناء على ذلك فالظلال منتشرة في كلّ مكان، لكنها غالباً ما تمرّ دون أن يلاحظها أحد. الظلال مهمّة تاريخياً لأنها قدّمت دليلاً مبكراً على أنّ الضّوء ينتقل في خطوط مستقيمة، يستخدمه البشر باستمرار ولكن دون وعي، ونظراً إلى أنّ الظلال تكشف الكثير عن امتداد الجسم في الفضاء، فغالباً ما يتمّ استخدامها لزيادة وهم العمق في اللوحة وفي الإطار السّينمائي.

وهكذا تعطي السينما التعبيرية الألمانية رؤية ذاتية للعالم محورها القلق والخوف الجماعي، الذي حلّ بالبلاد بعد أهوال الحرب العالمية الأولى من خلال الصّور المشوّهة والمرعبة. ولم يكن لدى التعبيريين اهتمام كبير بأن يكون عملهم ممتعاً في المستوى الجماليّ. وتمّ وصف كلّ ذلك عن طريق توظيف تقنية الضّوء والظّلّ التي كان يعتمدونها الفنّان التّشكيلي، مثل ما ذكرنا سابقاً "كارافاجيو" الذي يعتبر، بحق، من أبرز الفنّانين الذين اعتمدوا هذه التقنية لإضفاء طابع دراماتيكيّ، ولزيادة الشدّة العاطفية للمشهد. ومن نافلة القول التذكير بأنّ حضور الألوان الداكنة يضيف الثراء والدراما على المشهد سواء كان عملاً تشكيليّاً أو سينمائيّاً، أمّا الإضاءة فتضفي العمق والتأثير على العمل الفني، ويخلق التباين بين الضّوء والظّلّ جوّاً غامضاً. في حين أنّه يفسح المجال للأبيض والأسود.



## قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أسامة محمد مصطفى الفقي، القواعد الأساسية في رسم اللوحات الفنية، مكتبة الإنجلو المصرية، 2010.
- 2- تحسين محمد صالح، أدب الفن السينمائي، الجندرية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016.
- 3- عبد الباسط الجهاني، جماليات السينما: الصورة والتعبير، دار إي كتب، لندن، 2017.
- 4- عكاشة محمد صالح، رائد محمد عبد ربه، المدخل إلى السينما والتلفزيون، المنهج، عمان الأردن، 2008.
- 5- ليونيللو فينتوري، أنيس زكي أحمد، الفن الحديث، ناشرون وكالة الصحافة العربية، 2020.
- 6- مازن عصفور، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 39، العدد 2012.
- 7- مهند النابلسي، أدب وسينما وتقنيات الخيال العلمي، مؤسسة شمس للنشر والإعلام، 2020.
- 8- ناجي موسى باسيلوس، البعد التاريخي لجماليات الفن التشكيلي، مفهوم الفن وتحولاته، الدار للنشر والتوزيع، 2019.

1- *Schaden Wight, Chiaroscuro: Renaissance, édition Shaden Wight, 2018.*

2- *Dominique Sipièrè, Alain J.-J. Cohen, Les autres arts dans l'art du cinéma, Presses Universitaires de Rennes, 2013*

3- *Félix Witting, M.L. Patrizi, Michelangelo da CARAVAGGIO, © Parkstone Press international, 2012.*

4- *G. Palmer, Théorie de la Lumière, Applicable Aux Arts, Et Principalement À La Peinture, Hachette livre, 2013.*

5- *Paul Souriau, L'esthétique de la lumière, Hachette livre, 2021.*

## قراءات في الكتب

19. "العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربيّة"، للدكتور نجيب جراد: قراءة تحليليّة نقدية

د. امبارك حامدي.....403

20. تقديم كتاب: "خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية، الخصائص والخلفيات" لـ "نجاه قرفال"

د. عبد الباسط الغابري.....419

**'العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية'  
للدكتور نجيب جراد: قراءة تحليلية نقدية**

**Globalization and its effects in the contemporary  
Islamic World: Western approaches" of Dr. Nejib  
Jrad: an analytical critical reading.**

**د. امبارك حامدي**

**المعهد العالي للإنسانيات  
جامعة قفصة  
تونس**

[mobarekhamdi1@gmail.com](mailto:mobarekhamdi1@gmail.com)

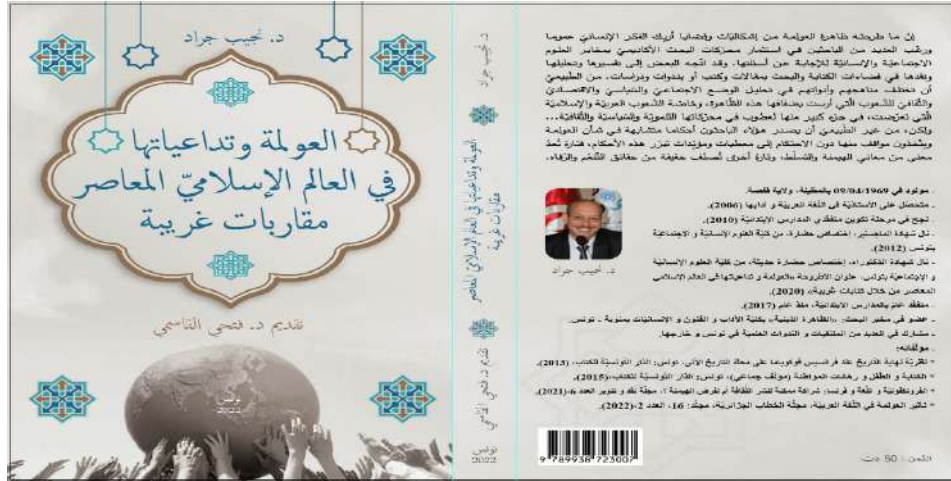


## "العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية" للدكتور نجيب جراد: قراءة تحليلية نقدية

د. امبارك حامدي

### 1- تقديم الكتاب:

وسم الباحث الكتاب الذي نزمع تقديمه بـ "العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية"، وهو في الأصل رسالة دكتورا نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس في 22-2-2020. وقد تم إنجازها تحت إشراف د. فتحي القاسمي الذي قدّم للكتاب المنشور. ويقع الكتاب الصادر سنة 2022 في 349 صفحة. مذيّلة بقائمة مصادر ومراجع وعدد من الفهارس: فهرس الآيات القرآنية وفهرس للأعلام وفهرس للأماكن وفهرس للمصطلحات.



صورة 1: صورة غلاف الكتاب

### 2- تقديم الباحث:

نجيب جراد باحث مختص في القضايا الحضارية الحديثة، متفقد عام للمدارس الابتدائية، حاصل على الأستاذية في اللغة العربية وآدابها (2006)، وعلى شهادة الماجستير سنة 2012 عن بحث له موسوم بـ نظرية نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما على محكّ التاريخ الأني. (الدار التونسية للكتاب-2015). وشهادة الدكتوراة سنة 2020. وموضوعها هو هذا الكتاب الذي سنتولّى تقديمه. وله عدّة مقالات ومشاركات في ملتقيات علمية وأيام دراسية وندوات وطنية دولية، ونشر عددا من المقالات مفردة وأخرى ضمن كتب جماعية. فضلا عن تولّيه التدريس في مؤسستين جامعتين هما: المعهد العالي للعلوم الاجتماعية والتربية بقفصة، والمعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بقفصة.

### 3- البناء:

مقدمة وخاتمة وبينهما أربعة أبواب كالاتي:

-الباب I: مدخل تمهيدي للعولمة: به 2 فصول،

-الباب II: طريق العالم الإسلامي والعربي إلى العولمة: التحولات والتجليات: به 2 فصول،

-الباب III: تداعيات العولمة في العالم الإسلامي المعاصر عربيًا وإسلاميًا: وبه 4 فصول،

-الباب IV: قراءة في العولمة ومستقبلها في العالم الإسلامي المعاصر: وبه 3 فصول.

وقد استرعى انتباهنا أنّ توزيع أقسام الكتاب منسجمة في حجمها وتوزيعها مع الإشكالية الرئيسية للكتاب، إذ عقد الباحث فصلين للباينين: الأول والثاني، وخصّ الباب الثالث بأربعة فصول، والباب الرابع بثلاثة. ويكشف وزن الباين الأخيرين انخراط البحث في الزاهن العولمي، وتوجّهه صوب البحث عن المآلات على قاعدة نقدية في ضرب من الاستشراق يتجاوز مجرد النظر الوصفي النظريّ المجرد. وقد توخّى الباحث في هذا المنجز العلمي ضربًا من التدرّج تجلّى في الانتقال من التجريد إلى الإجراء/التطبيق، ومن التعميم إلى التخصيص، ومن وصف الواقع إلى رصد تحولاته، وصولًا إلى اقتراح البدائل.

ويعود ثراء هذا البحث وغناه، كما سنرى، إلى الحشد المنهجيّ الذي استقدمه الباحث في معالجة مختلف القضايا التي أثارها، وفي مقدّمها المنهج التحليلي النقديّ (ونجده خاصّة في المفهوم والأسس الفكرية والمرتكزات الفلسفية- /التعريفات: العولمة- الأمركة)، والمنهج الكميّ (ونجده خاصّة في تحليل التداعيات الاقتصادية والاجتماعية للعولمة)، والمنهج التاريخيّ (ونجده خاصّة في رصد تحولات العولمة السياسية والاجتماعية الكبرى). وقد برع الباحث في توظيف هذه المناهج، فكانت مناسبة تمامًا لما رسمه من أهداف: التأصيل النظري - تحليل المعطيات الرقمية والإحصائيات- رصد حركة ظاهرة العولمة في التاريخ، واستشراق مآلاتها.

### 4- محاور الكتاب وقضاياها: قراءة تحليلية نقدية:

ينتسب الكتاب وصاحبه إلى مجال بحثي لا لبس فيه: أعني المباحث الحضارية المعاصرة، وهو منجز علميّ كثيف مكتنز بالمعطيات والمعلومات والأرقام... ومن الصّعوبة بمكان اختزاله أو تلخيصه، لذلك سنتوخّى في تقديمه التركيز على المحاور المهمة والقضايا الأساسية في غير تساو بينها. وسنبدي خلال ذلك بعض الملاحظات النقدية.

#### 1-4- الباب (I): مدخل تمهيدي للعولمة:

تسم هذا الباب الأوّل بحرص الباحث على توسيع أفق النظر، إذ يقول: "حرصنا خلال هذا البحث على الإحاطة بما توصل إليه الفكر الغربي في هذا المجال لا لاستنقص ما توصل إليه الفكر العربي والإسلامي من نتائج وإنما للإغناء والإضافة والتماس الموضوعية"<sup>1</sup>.

#### 1-1-4- فصل (1): العولمة: المفهوم والأسس الفكرية والمرتكزات الفلسفية:

بأشر الباحث في هذا الفصل محاولة لمحاصرة مفهوم العولمة لغة واصطلاحاً، فبين اختلاف المصطلحات بين مجال تداولي إنجليزي يرى استعمال مصطلح كوكبة (Globalisation)، وبين فضاء فرنسي يفضل مصطلح عولمة (Mondialisation)، ولكنهما يلتقيان في أنّ "جوهر عملية العولمة يتمثل في سهولة حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول على نطاق كوني"<sup>2</sup>.

واللافت أنّ الباحث قد أجاد في استحضار مختلف المقاربة متوخيًا الموازنة بين الآراء المختلفة كما في قوله وهو يعرف العولمة: لأنّ "اعتبرها البعض مرحلة من مراحل الرأسمالية، فإنّ البعض الآخر اعتبرها مصطلحاً متماهياً مع الأمركة"<sup>3</sup>، أو في قوله وهو يستحضر خلفياتها: "شاع الاعتقاد بأنّ الكتابات الغربية من نوع صدام الحضارات تقف وراءها مراكز الأبحاث وشركات الأسلحة الأمريكية وأنّ البنك الدولي وصندوق النقد الدولي يمول ندوات عشرات الباحثين مثل توماس فريدمان (...) غير أنّ مفكرين آخرين اعتبروا هؤلاء الباحثين مجرد دعاية زائفة"<sup>4</sup>.

ولم يكتف الباحث، وهو يتوخي الموضوعية، بالموازنة بين الآراء المختلفة، بل عمد إلى عرض تلك الآراء على محكّ النقد، فنقد التمثيل العربي للعولمة بقوله: "الظاهر أنّ أغلب الدراسات والبحوث العربية تناولت مدى تمثّل الفكر العربي لظاهرة العولمة في بعدها الثقافي، ولم تستند إلى تقارير دولية وبحوث أكاديمية وعلمية تعكس الأثر الحقيقي للعولمة في العالم العربي المعاصر، إذ بنت مواقف اتّسم جُلّها برفض الانصهار في العولمة باعتبارها تجسيدا حقيقيا لمرحلة من مراحل الرأسمالية"<sup>5</sup>. مثلما نقد العولمة، بقوله استناداً إلى بعض المفكرين بقوله: "دعا عبد الجليل كاظم الوالي إلى البدء بـ"الأنا" قبل "الآخر وبالقريب قبل البعيد وبالمرورث قبل الوافد (...)" ونفى التصور القائل بأنّ إعلام العولمة هو الذي أجبر الحكومات على الاهتمام بقضايا الإنسان ومشاكل الأقليات واختصروا المسافات والزمن بين العالم. وأكد آخرون أنّ إعلام العولمة هو الذي دفع الناس إلى السلوك الاستهلاكي ونشر قيمه"<sup>6</sup>.

1- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية، تونس، الشركة التونسية للنشر، د.ط. 2022. ص21.

2- المصدر نفسه، ص34.

3- المصدر نفسه، ص 14

4- المصدر نفسه، ص 19.

5- المصدر نفسه، ص 15

6- المصدر نفسه، ص 16

وانتقل الكاتب، بعد تعريف العولمة ونقد مختلف التعريفات إلى إثارة مسألتين مهمتين: أطوار العولمة، وعلاقة العولمة بالحدثة. وقد اعتمد في عملية التحقيب تلك تقسيم رونالد روبرتسون (Ronald Robertson) الخماسي لنشأة العولمة وتطورها على النحو الآتي: 1-مرحلة جنينية: من ق 15 إلى منتصف ق 18. 2-مرحلة النشوء: من منتصف ق 18 إلى حتى 1870. 3-مرحلة الانطلاق من 1870 إلى عشرينات ق 20. 4-مرحلة الصراع من أجل الهيمنة: من عشرينات ق 20 إلى ستينات ق 20. 5-مرحلة عدم اليقين: من الستينات إلى اليوم<sup>1</sup>. وانتقل بعد التحقيب إلى رصد علاقة العولمة بالحدثة مستندا إلى دايفد هيلد (David Held) وآخرين على النحو الآتي: عولمة ما قبل الحدثة (قبل 1500)، العولمة الحداثية المبكرة (1500-1850)، العولمة الحداثية (1850-1945)، العولمة المعاصرة<sup>2</sup>.

إنّ اعتبار ظهور العولمة منذ ق 15 في أوروبا لا يخلو من إسقاط تاريخي تماما مثلما تحدث بعضهم، ومنهم أدونيس، عن حدثة عربية في القرن الرابع الهجري. ذلك أنّ الوضع الذي تعيشه البشرية اليوم لم يسبق له مثيل في التاريخ، فالقوى العظمى تتوسل كل الطرق والوسائل من أجل تكريس هوية نمطية واحدة، وفرض نمط عيش واحد على المستويين الرمزي والمادي<sup>3</sup>.

ويكاد ينعقد إجماع الباحثين والمفكرين على أن ظاهرة العولمة قد بدأت بعيد الحرب العالمية الثانية، وبلغت أو تبلورها بسقوط جدار برلين في 9 نوفمبر 1989، وانهيار المعسكر الاشتراكي بسقوط الاتحاد السوفياتي في 26 ديسمبر 1991، ويستدلون على بداية العولمة بظهور مؤسسات ومنظمات دولية، كان همها تمهيد الشعوب وفق قواعد قانونية واقتصادية وسياسية وأخلاقية... واحدة، ومنها: منظمة الأمم المتحدة (1945) والبنك الدولي (تأسس سنة 1944 وبدأ أعماله سنة 1946) وصندوق النقد الدولي (1945) ومنظمة التجارة العالمية (1995).

ومن الإنصاف القول إنّ العولمة في ذاتها ظاهرة محايدة، غير أنّ توظيفها لصالح هذه الجهة أو تلك متوقف على اختيارات تلك الجهات ومواقفها.

وفي هذا السياق يذهب بعضهم إلى ضرب من التفكيك لظاهرة العولمة يميّز فيه بين مستويين: العولمة المادية والعولمة النظرية. ويعرف العولمة المادية بأنها مجموع التطورات الاقتصادية والسياسية والثقافية والمعلوماتية... التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية وكان من نتائجها السعي إلى إزالة الحواجز بين دول العالم. أمّا العولمة النظرية فقد ظلّت متخلفة، فلم تسير تلك التطورات المادية، بل ظلّت متخلفة

1- المصدر نفسه، ص 36-38.

2- المصدر نفسه، ص 39-40.

3- للتوسع، ينظر: امبارك حامدي، الترجمة والعولمة والاختلاف، مجلة العربية والترجمة، المجلد 8، العدد 28، ديسمبر/كانون الأول 2016، ص 145-169.



عنها، فتركت المجال فسيحا لبعض القوى والجهات العالمية للتحكم في مساراتها، وفرض مفاهيمها وتشكيل العالم وفق طموحاتها ومصالحها<sup>1</sup>.

ومهما يكن من أمر، فإنّ العولمة قد باتت قدرا لا يمكن الانفكاك منه، وباتت البشرية جميعها تعيش شأنت أم أبت في ظلّ الحضارة ما بعد الصناعية كما سمّاها دانييل بيل (ت. 2011) (Daniel Bell) أو حضارة الموجة الثالثة أو حضارة الإعلاميات. وأصبح العالم قرية صغيرة كما أشار إلى ذلك الكندي مارشال ماكلوهان (ت. 1980) (Herbert Marshall McLuhan) في كتابه: الحرب والسلام في القرية العالمية (1968)<sup>2</sup>.

أمّا التمييز بين العولمة والحدّات، فيكتسي أهميّة كبرى إذ الحدّات نمط عيش، والعولمة صفة لتشابك العلاقات بين الأفراد والجماعات والشعوب والأمم. وقد نذهب إلى أنّ الحدّات مضمونٌ والعولمة شكلٌ لذلك المضمون.

وقد تطرّق الباحث إلى قضية تعدّد العولمات ولو في مستوى الإمكان والافتراض استنادا إلى يان ندرفين بيترسه (Jan Pieterse) قائلا: "نستطيع أن نتصور حشدا من العولمات"<sup>3</sup>، في العلوم الاجتماعية وفي الاقتصاد وفي العلاقات الدولية وفي السوسيولوجيا وفي الدّراسات الثقافية. وهذه الإشارة إلى تعدد العولمات منظورا إليه وفق تعدّد المجالات: اقتصادي، سياسي وثقافي، واجتماعي... مهمّ جدّا، غير أنّ الأهمّ من ذلك، وما ينبغي التّفكير فيه، وقد فعل الكاتب ذلك لاحقا، هو أنّ العولمة تتعدّد بتعدّد الخلفيات والقيم التي تمهض عليها، فالعولمة القائمة على التوحّش والاستغلال والأنانيّة الخ... غير العولمة القائمة على مضامين إنسانيّة كالتعاون واحترام الاختلاف. إذ بات من المسلم به أنه "إذا كان السوق ينتج ثروات، فإنه لا يولّد بذاته تعاضدا وقيما ومشروعا ومعنى"<sup>4</sup>. وهذا يذكرنا بموقف الجابري من الحدّات. وقد دعا فيه إلى حدّات نابعة من التراث المحلي... وهو ما يمهد منطقيا لظهور حدّات بعدد الثقافات والأمم...<sup>5</sup>.

وطرح الباحث الأسس الفكرية للعولمة، وحدّدها بأربعة هي المبادئ الليبرالية: الحرية- الفردية- العقلانية. مميّزا إيّاها عن المرتكزات، التي رأى أنّها أربعة كذلك على النّحو الآتي: الرأسمالية والليبرالية الجديدة (الفردية والتعاقد) واقتصاد السّوق والديمقراطية الليبراليّة.

ويُعدّ هذا التّمييز بين الأسس الفكرية للعولمة وبين مرتكزاتها على قدر غير قليل من الواجهة، إذ الأولى ذات طابع معنويّ، والثانية تميل إلى الجانب المادّي. ويبدو لنا أنّ الديمقراطية والفردية والتّعاقد تنتسب

1- محمد غربي، تحديات العولمة وآثارها على العالم العربي، مجلة اقتصاديات شمال إفريقيا، (مجلة علمية دورية مختصة، يصدرها مخبر العولمة واقتصاديات شمال إفريقيا بجامعة حسيبة بن علي بالشلف، الجزائر)، السداسي الأول، 2009، ص 18.

2- للتوسّع، ينظر: امبارك حامدي، الترجمة والعولمة والاختلاف، مرجع سابق.

3- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربيّة، مصدر سابق، ص 42.

4- السبد ولد أباه، اتجاهات العولمة، إشكاليات الألفية الجديدة، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001. ص 44.

5- محمد عابد الجابري، التراث والحدّات، دراسات... ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991. ص 16.

إلى الأسس الفكرية باعتبارها قيما معنوية، لا إلى المرتكزات التي يمكن أن نضيف إليها شبكات الاتصال الإلكتروني والثورة الاتصالية والإعلام الفضائي ووسائل النقل المختلفة<sup>1</sup>. ولنا بمناسبة هذا التمييز أن نتساءل: أيهما أسبق بالنسبة إلى العولمة أو الحداثة: المادي الاقتصادي أم الفكري والقيمي؟ تثبت تجربة أوربا وفق ماكس فيبر (Max Weber) وبيتر برجر (Peter Berger) أنّ الذهني والفكري/ أي التحديث الفكري كان أسبق، أما تجربة دول شرق آسيا (ومنها الدول التي ذكرها الكاتب: ماليزيا وإندونيسيا وتركيا وإيران) واليابان، فتثبت العكس.

#### 4-1-2- الفصل (2): حول تسوية ميثاق العولمة:

جعل الباحث مدار الفصل الثاني على مسوغات العولمة، فذكر منها الطبيعة الإنسانية بما تهض عليه من تنوع وعدم اكتمال، ومنه صرف اهتمامه إلى الأسس الأخلاقية والمعنوية التي تقوم عليها العولمة، أو ما وسمه بـ "ميثاق العولمة"، وعنى به التعددية المعيارية ("عقيدة تدعو إلى الاعتراف والتواصل والتبادل فيما بين الناس المختلفين"<sup>2</sup>، من جهة، والنزعة الأبوية والوصاية السياسية للقانون الدولي المعاصر<sup>3</sup>. وقد أجاد الباحث في كشف الطابع المزدوج لمساعي تسوية العولمة، وهو طابع يقوم على ظاهر وباطن، إذ تتزيّا العولمة ظاهريًا بالقيم النبيلة، وتضمّر في باطنها الاستغلال والسيطرة والوصاية والعمل على تنميط العالم وفق رؤية أحادية. وفعلا فإنّ العولمة تبدو ظاهرة عنيقة ترفض الاختلاف وتقاومه، وتستعمل كل الوسائل التكنولوجية والاتصالية، السرية والعلنية من أجل فرض هيمنتها وإدامة استغلالها لسائر الشعوب. ورغم كلّ المزايم، فإنّ الدول الكبرى لا تصدر ثقافة نقدية تساعد على النهوض والتقدم، بل منتوجاتٍ للاستهلاك تماما كما هي الحال في التقنيات: تسوّق البضائع دون العلوم المساعدة على إنتاجها<sup>4</sup>.

#### 4-2- الباب (II): طريق العالم الإسلامي والعربي إلى العولمة: التحوّلات والتجليات:

يبدو انتقال الباحث من تعريف الظاهرة وأسسها إلى رصد تحولاتها وتجلياتها منطقيًا، وقد فصل بين التحوّلات السياسية والتحوّلات الاجتماعية، وجعل مدار الفصل الأوّل على الجانب السياسي، والفصل الثاني على الجانب الاجتماعي. وكلاهما مجلّى ترتسم عليه ملامح العولمة، مثلما هي عوامل نشأت الظاهرة ضمن شروطها وسياقاتها.

#### 4-2-1- الفصل (1): التحوّلات السياسية الكبرى:

أثار الباحث في هذا الفصل قضايا السيادة الوطنية بين التصدّع والتآكل، وبين الانتهاك والتشظّي، ومسألة الاستعمار بوجهيه القديم والجديد، ومظاهر توسّعه<sup>5</sup>. وانتقل بعد ذلك إلى استعراض حركات

1- السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة، الفصل الأول ثورة الاتصالات، مرجع سابق، ص 6-22

2- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية، مصدر سابق، ص 69

3- المصدر نفسه، ص 71.

4- للتوسّع، ينظر: امبارك حامدي، الترجمة والعولمة والاختلاف، مرجع سابق.

5- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية، مصدر سابق، ص 94 وما بعدها.

التحرر ومحركات العولمة، وأثار علاقة العولمة بالقضية الفلسطينية، وبين من وجهة نظر روجي جارودي (Roger Garaudy) ومارتن بوبر (Martin Buber) حدود القومية، وتوقف عند بواكير العولمة زمن الحرب الباردة، ونظر في حرب الخليج الثانية بوصفها تحالفا دوليا شكّل أنموذجا للحرب في عصر العولمة<sup>1</sup>، وامتزاج النفط بالدم في عصر الجشع الرأسمالي المعولم.

البحث مخصص للعولمة في العالمين العربي والإسلامي. هذا صحيح. ولكن كان يمكن التوسع برصد تحولات العولمة في الغرب نفسه وتمددتها جغرافيا، وتطور وسائلها وأساليبها وميلها نحو مزيد من القسوة والتوحش، زيادة على أنّ فعلها في الغرب مختلف عنه في البلاد التابعة، والدليل على ذلك أنّ الاختلاف الناشئ في الدول المتقدمة بسبب العولمة لا وزن له ولا يعتبر تهديدا للتجانس/ التّميّط الراسخ. يقول مؤلّف كتاب: ما العولمة؟: "يفقد التجانس الثقافي على المستوى القومي" أهميته المركزية في البلدان المتقدمة المرتبطة بأسواق العالم (...). لذا تستطيع التعددية الدينية والإثنية والتعددية في نمط الحياة أن تتوسع في مثل هذه الدول، وتزداد أهمية الجماعات داخل الدول القومية كبؤر ولاء بديل لأعضائها؟"<sup>2</sup> وقد ضرب المؤلّفان على ذلك مثل البريتون (Les Bretons)، وكيف أنّ ثقافتهم ومصالحهم التي ظهرت في ظلّ العولمة لم تعد عامل إضعاف لفرنسا في صراع الحياة والموت مع ألمانيا مثلا. هذا من جهة ومن جهة أخرى كان من الممكن الإشارة في المقابل إلى المقاومة من جانب المضطهدين والمهمّشين وتنوع حركاتهم وأساليبهم في العمل ونجاحهم أو فشلهم في ذلك.

وأيا ما كان الأمر، فإنّ طريق العالم الإسلامي والعربي إلى العولمة قد بدا، حسب الكاتب، مأسوياً شكلته الفواجع والحروب والانقسامات والهوان وفقدان السيادة الذي تمّ تقنينه بما يسمّى بحق التدخّل الإنساني<sup>3</sup>. إلى الحدّ الذي جعل هانس-بيتر مارتين (Hans-Peter Martin) وهارالد شومان (Harald Schumann) يعقدان فصلا يتساءلان فيه: لمن الدولة؟<sup>4</sup>. فلا غرابة أن يشفّ هذا المؤلّف عن موقف سلبيّ من العولمة.

#### 4-2-2- الفصل (2): التحوّلات الاجتماعيّة الكبرى:

طرح الكاتب على بساط البحث في هذا الفصل بعض السمّات الاجتماعيّة التي وسمت الوجود الاجتماعي في العالم الحديث عموما، ومنه على وجه الخصوص المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، فكان أن أشار إلى تحوّل المجتمعات إلى مجتمعات معلومات ومعرفة<sup>5</sup>، ومنه انتقل إلى تحليل "ثورات الربيع العربي والعولمة"،

1- المصدر نفسه، ص 117

2- بول هيرست وجراهام طومبوسون، ما العولمة: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، تر. فالح عبد الجبار، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، عدد 273، سبتمبر 2001. ص 389.

3- السيد ولد أباه، اتجاهات العولمة، إشكاليات الألفية الجديدة، مرجع سابق، ص 49 وما بعدها.

4- هانس-بيتر مارتين وهارالد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهيّة، تر. عدنان عباس علي، مرا. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، عدد المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس 2003. عدد 273. ص 313 وما بعدها.

5- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربيّة، مصدر سابق، ص 133.

وانتهى إلى القول: "إنّ العولمة قد قوّضت سلطة الدولة وأضعفتها وأجهضت أيّ مشروع سياسي يهدف إلى الاستيلاء على سلطة الدولة بما في ذلك الثورة"<sup>1</sup>، وحظيت علاقة العولمة بالديمقراطية بفضل تحليل، بين فيه الكاتب صعوباتها. وهي جزء من تجليات العولمة في العالم العربي المعاصر، وتحدياتها السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة<sup>2</sup>، وانتهى إلى وسم أساليب العولمة بالمخاتلات في المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وعلى صعيد الاتّصالات<sup>3</sup>.

وصفوة القول أنّ الباحث يرى أنّ للعولمة آثارا سلبية على كل نشاط إنساني، بما في ذلك الثورات، اجتماعيّة كانت أو سياسيّة أو ثقافيّة (الربيع العربيّ أنموذجا)، فهي تفرغها من محتواها لأنّ السّطات المحليّة موضوع النّعمة والثورة ليس بيدها شيء. ولنا هنا أن نتساءل: هل سدّت المنافذ على الثورات المحليّة، ولم يبق أمام الجزء المضطهد من العالم سوى ثورة عالميّة على مصادر السّطة الحقيقيّة، أي الامبرياليّة؟ هل تعيدنا العولمة قصرا إلى المقولات الماركسيّة التقليديّة، ومنها ثورة العمال والمهمّشين العالميّة؟

#### 4-3- الباب (III): تداعيات العولمة في العالم الإسلامي المعاصر عربيا وإسلاميا:

نستشفّ من المساحة التي خصّ بها الكاتب هذا الباب والباب الذي يليه أنّهما يمثّلان مركز ثقل هذا البحث الأكاديمي، فقوام هذا الباب الثالث أربعة فصول، وقوام الباب الرابع ثلاثة فصول. ويجوز لنا، بناء على ذلك، أنّ الباحث قد عمد إلى التّخصيص بدل التعميم، وإلى التّطبيق بدل التّجريد، وهو ما يعني كذلك مراهنته على البحث التطبيقيّ الذي يعنى بتجارب بعينها، وهو أمر محمود تماما من أجل الخروج بخلاصات متينة مؤسّسة على معطيات واضحة صلبة.

#### 4-3-1- الفصل (1): التّداعيات الاقتصاديّة والاجتماعيّة للعولمة:

افتتح الباحث هذا الفصل بالتّظر في تأثير المؤسّسات العالميّة الكبرى في الاقتصاد من خلال كتابات جوزيف ستيغلitz (Joseph Stiglitz) عبر بيان محاسن العولمة، ومساوئها، وثنى بالبحث في واقع المأسسة والعولمة في الوطن العربي. وخلص من ذلك كلّهُ إلى القول بهيمنة العولمة على كل المجالات وإرباكها لكلّ القطاعات بصورة عامّة، وخاصة منها المجال الاقتصاديّ، من ذلك قوله: إنّ "العولمة جعلت السوق وآلياته أقوى بعدد المرات من تأثيرات السلطة المسيطرة على مفاصل الانتاج، إذ أصبح السوق ومتطلباته من عرض وبيع واستخدام واستغلال هو من يحدد كيفية العمل وأصوله وماهيته، فضلا عن نوعية استخدامه واختبارها في المكان والزمان والشكل..."<sup>4</sup>. وعدّد الكاتب تلك التداعيات السّلبية، ومنها التبعيّة الاقتصاديّة، واستنزاف الثروات، وتدهور المقدرة الشّرائية، والبطالة الخ.

#### الفصل 2: التّداعيات السياسيّة

1- المصدر نفسه، ص 137.

2- المصدر نفسه، ص 147-153.

3- المصدر نفسه، ص 153-165.

4- المصدر نفسه، ص 181.

فحص الباحث في هذا الفصل الثاني عن التّداعيات السّياسيّة للعولمة في البلاد العربيّة، ووسمها بالجراحات، تكتيقيّةً عمّا لحق الجسد العربيّ من أذى بسبب الهيمنة الأمريكيّة، والغطرسة التي ما انفكّت تمارسها على الأنظمة والشّعوب<sup>1</sup>. إمّا بطريقة سافرة ومباشرة أو بالوكالة، بما في ذلك توظيف الإرهاب الذي تمّت عولمته، فظهرت عقيدة عسكريّة جديدة قائمة على البطش والإذلال<sup>2</sup>.

#### 4-3-2- الفصل (3): التّداعيات الثقافيّة:

خلص الباحث من تداعيات العولمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة في العالم الإسلاميّ والعربيّ المعاصر، واتّجه صوب النّظر في التداعيات الثقافيّة، وما فرضته العولمة من تشوّه وتنميط واختراق للخصوصيّة الثقافيّة، وما كان لها من تأثير على اللّغة العربيّة التي أصبحت عاجزة أمام اكتساح اللّغة الإنجليزيّة خاصّة، وانحسارها المتفاقم من مجالات التّداول المختلفة<sup>3</sup>، وتدرّج بعد ذلك نحو النّظر في وضع المثقف العربيّ في ظلّ العولمة، فكانت الخلاصات سلبيةً تنمّ عن تهميش وعجز عن الفعل في الواقع، وتخلّ عن الدّور الطبيعيّ الذي كان ينبغي أن يقوم به، شحذا للوعي، وحفظا للرّموز المؤسّسة للخصوصيّة التي من دونها لا مناعة من الدّوبان في ثقافة الآخر. واستند الباحث إلى جيرار ليكلارك (Gérard Leclerc) في ضرب من التّفسير لحالة العطالة التي انتهى إليها المثقف. يقول ليكلارك: إنّ "وضعية المثقف في العالم العربيّ والإسلامي لم تكن نتاج تطور داخليّ من طبقة المتعلمين والعقيدة والعنف في العالم العربيّ (...) بل كانت وضعية مستوردة، أي دخيلة لأنها ثمرة تطعيم خارجي أدخل على هذه الطبقة"<sup>4</sup>.

وليس شأن الإعلام بأفضل حالا، فقد حولته العولمة، كما يقول الباحث، إلى صناعة للتّسليّة، مثلما ساعد على ظهور تيّارات دينيّة ودعويّة سلفيّة أحييت قيما وأفكارا وممارسات منافية لروح العصر، كما ساعد على نشر والعنف في العالم العربيّ<sup>5</sup>.

#### 4-3-3- الفصل (4): راهن العولمة في نسختها الإسلاميّة الآسيويّة:

يعدّ هذا الفصل الرابع من الباب الثالث فضاء للرّصد والتّحليل النقدي، إذ يباشر فيه الباحث قراءة تحليليّة لتجارب أربع دول إسلاميّة على النّحو الآتي:

التجربة الماليزية: طرق الباحث في هذا النموذج تجربة ماليزيا مع الانفتاح والديمقراطية الغربيّة، ونقل الباحث عن محضير بن محمد قوله: "لم يُفقد الأمل في تغيير الوضعية لصالحهم [الدول الإسلاميّة] إن هم أحسنوا استثمارها. فالعولمة يمكن أن تتمخّض عن نتائج تخدم قضايا الدول الإسلاميّة وتصب في مصالحها، والمطلوب هو تشخيص الأدوات والكيفيات التي تشغل بها العولمة حتى تتيسّر عملية استيعابها (...) [و] تحرير التجارة ورفع القيود عن الصادرات والواردات (...) [و] سارعت بإنشاء نظام مالي إسلامي

1- المصدر نفسه، ص 209 وما بعدها.

2- المصدر نفسه، ص 239 وما بعدها.

3- المصدر نفسه، ص 226

4- المصدر نفسه، ص 223، 235.

5- المصدر نفسه، ص 235

ليساعد المواطنين على الاستفادة من المنافع والفرص التي يوفرها أي نظام مالي حديث يتفق مع النظرة الإسلامية لهذا المجال"<sup>1</sup>.

وعرض الباحث رؤية محضير بن محمد حول الديمقراطية المعدّلة، إذ رغم إيمانه بالديمقراطية واحترام الأغلبية للأقلية...."نبه إلى أن المنظمات غير الحكوميّة يمكن أن تكون نقيض الديمقراطية، ذلك أنّها تمثل الأقلية أو حتى الأفراد الذين يسعون إلى فرض وجهات نظرهم على الناس وعلى حكومة الأغلبية"<sup>2</sup>.

التجربة التركية: عالج الباحث في هذه التجربة علاقة تركيا بالإسلام في ظلّ العولمة، ورصد آثار العولمة في الثقافة التركية، وأجمل ذلك كلّه في قوله: "باتت عملية التحديث التركية منذ ثمانينات القرن العشرين متزايدة الانطباع بطابع تعايش الليبرالية الاقتصادية وانتعاش النزعة التقليدية الداعية إلى نوع من العودة إلى الأصالة. فالعولمة الثقافية تؤدي إلى إضفاء الصفة الكونية الشاملة على القيم الغربية وأنماطها الثقافية الغربية مع القيام في الوقت نفسه بنفخ الروح في جملة القيم والتقاليد المحلية وإعادتها إلى الحياة"<sup>3</sup> التجربة الإندونيسية: نظر الباحث في وضع الإسلام في أندونيسيا في ظلّ العولمة، وتحدّث عن ضربة الانفتاح في التجربة الإندونيسية، بما يبرّئ القارئ لتوقع نتائج كارثية. يقول الباحث ملخّصاً: "سلكت أندونيسيا سياسة انفتاحية، فعلمت على تشجيع الاستثمارات الخاصة والوطنية والأجنبية، ودعم علاقاتها مع الدول المجاورة في جنوب شرقي آسيا. فانطلقت نحو بناء جسور قوية من العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية ودول غربي أوروبا"<sup>4</sup>. فماذا كانت النتيجة؟ النتيجة تلخّصها "الصورة التي التقطت للرئيس الأندونيسي سنة 1998 وهو يوقع مهانا خطابا للنوايا تحت أنظار المدير العام للصندوق ميشال كامودوسو Michelle Camadessus (1933)، وهو واقف قاسي النظرة مكتوف اليدين في استعلاء ظاهر"<sup>5</sup>.

التجربة الإيرانية: كانت التجربة الإيرانية هي ختام التجارب التي حلّمها الباحث، وتوقّف عند أبعاد العولمة في إيران، وعند المناخ السياسي وإرهاصات العولمة، وحلّل المناخ الاقتصادي الإيراني وهو يزرع تحت ضغوط العولمة ومحاولات مراوغاتها. يقول الباحث: "يبدو أن تعامل إيران مع ظاهرة العولمة كان متسماً بالحيطه والحذر لتشابك مفهومها مع مفهوم "الأمركة". إذ سارعت إيران إلى اتخاذ مجموعة من الإجراءات والتدابير لمقاومة تداعيات العولمة والحدّ من تأثيراتها. وقد تمثّلت هذه الإجراءات في سعيها إلى توفير الأجواء

1- المصدر نفسه، ص 243.

2- المصدر نفسه، ص 246.

3- المصدر نفسه، ص 251.

4- المصدر نفسه، ص 255.

5- المصدر نفسه، ص 256. الصورة استخرجناها بأنفسنا من محرك البحث غوغل بتاريخ 25 ديسمبر 2022.



الملائمة للاستثمار الداخلي والأجنبي وحرصها على تبني استراتيجية التصدير وتحريير سعر الصرف والأخذ بقواعد السوق الرأسمالية...<sup>1</sup>.

#### 4-4- الباب (IV): قراءة في العولمة ومستقبلها في العالم الإسلامي المعاصر:

يقوم هذا الباب على ثلاثة فصول، ويعدّ، كسابقه، جوهر هذا المنجز العلميّ. وقد اتّخذ فيه الباحث موقع المستشرق لمآل العولمة في البلاد العربيّة والإسلاميّة، أو إن شئنا مصيرها، أي البلاد العربيّة وإسلاميّة، في ظلّ العولمة، وذلك بعد أن تبين واقعها، ورصد حاضرها المدّمّر على جميع الأصعدة.

#### 4-4-1- الفصل (1): العولمة على محكّ الفكر الغربيّ:

استهلّ الكاتب الفصل برصد ظاهرة العولمة في العالم الغربيّ، وما ينبئ به مصيرها من انحدار<sup>2</sup>، مستندا في أحكامه إلى مؤشّرات السّقوط الحر لاقتصاد السوق، وإلى ما يراه من انهيار للرأسمالية مؤدّ حتما، كما يرى، إلى انهيار العولمة نفسها، فهمايتها التامة<sup>3</sup>، مشيرا إلى طابعها القبليّ، وهي صفة لما رأى الكاتب أنّه تقوُّع على المستوى الاقتصاديّ، وتضامن بين الدّول الغنيّة المهيمنة على بقية العالم، واستعدادها الدائم للانقضاض على كلّ من يهدّد امتيازاتها من خارج دائرتها "القبليّة"<sup>4</sup>. ويضيف الباحث في شأن القبليّة، وهو يتحدث عن أثينا وإسبرطة، ويسحب ذلك على العولمة: "هكذا فإن المجتمع المغلق في صميمه ليس لإقبيلة، فهو، على حدّ تعبير هنري بركسون (Henri Bergson) (1859-1941) "مجتمع يتعاقد أعضاؤه ولا يهتمون بباقي الإنسانيّة وهم على أهبة الاستعداد إما للهجوم أو للدفاع"<sup>5</sup>. وما بعدها. غير "أن مخاوف الشعوب تزايدت، واستياءها تنامي بسبب التوزيع غير العادل لمنافع العولمة الذي أصبح من أكثر وجوه الانحدار العام مدعاة للقلق"<sup>6</sup>. وهو ردّ فعل طبيعيّ تماما، إذ لكلّ فعل ردّ فعل مساو له في القوّة، ومعاكس له في الاتّجاه كما هو معروف في العلوم الفيزيائيّة، وكلّ ضغط يولّد بلا شكّ انفجارا، لذا "بدا الانهيار أمرا لا مناص منه حين تجاهل المستثمرون، في حقبة الاقتصاد الجديد، واشتروا شركات ما كان لها مستقبل قطّ، واحتموا بأبطال ما كانوا أبطالا قطّ، ووثقوا بإرشادات خبراء في شؤون الأسهم تبين أنّهم ما كانوا خبراء، بل نصابين لا ضمير لهم"<sup>7</sup>.

إنّ مفهوم القبليّة الاقتصاديّة دقيق تماما إذ يكشف وجهها من وجوه التناقض الذي يسم العولمة، فهي من جهة تسوّق لخطاب يدعو إلى تشابك الإنسانيّة في جميع المجالات، ومن جهة أخرى تحصّن حدودها من الهجرة واقتصادها من تدفق السلع... ونمط عيشها ضدّ "البرابرة الهمج" الذين يحيطون بها. إلى الحدّ الذي

1- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلاميّ المعاصر: مقاربات غربيّة، مصدر سابق، ص 262.

2- المصدر نفسه، ص 271.

3- المصدر نفسه، ص 282.

4- المصدر نفسه، ص 283.

5- المصدر نفسه، ص 284.

6- المصدر نفسه، ص 272.

7- المصدر نفسه، ص 281.

جعل بعضهم يشكّ في وجود هذه الكونيّة: يقول بول هيرست (Paul Hirst) وجراهام طومبسون (Graham Thompson): "إن العالم لا يزال أبعد عن أن يكون "كونيا" بحقّ. كما يعترف بذلك بعض غلاة أنصار العولمة، بل الواقع أن تدفقات التجارة والاستثمار والأموال تتركز في ثلاثي أوروبا واليابان وأمريكا الشمالية"<sup>1</sup>.

4-4-2- الفصل (2): فخاخ العولمة في العالم الإسلامي:

بدا الباحث في هذا الفصل كما لو أنّه يوسّع من نطاق النقود التي وجّهها إلى العولمة، وذكرها في بعض الفصول السابقة (الباب III- فصل 1: وفيه مبحث: ستيغليتز: محاسن العولمة- مساوئ العولمة)، ولكنّ بمزيد من التفصيل والتدقيق.. وقد تمخّض هذا الفصل إلى الحديث عن خمسة فخاخ للعولمة، فبدا هذا الفصل استئنافا للذي قبله، إذ مدارهما على توقّع انهيار العولمة واختفائها. وهذه الفخاخ هي: الفخّ الاقتصادي والفخّ السياسي، والفخّ الاجتماعيّ والفخّ الثقافيّ الفخاخ الالكترونية...

-الفخّ الاقتصاديّ للعولمة: رصد الكاتب في هذا المستوى من البحث الفخاخ العولميّة المنصوبة من خلال مقولات جذّابة كالتكامل والاندماج، وكشف عمّا تخفي وراءها من نزعة تكالب على خيرات المنطقة العربيّة<sup>2</sup> وأفضى به الرّصد إلى الجزم بأنّ هناك "استحالة في أن يجني العالم بدوله المتقدمة والفقيرة معًا ثمارا ناجحة نجاحا مطلقا للاقتصاد المعولم (...). وهذا يعني ببساطة أن الجميع قد وقع في "فخ العولمة"<sup>3</sup>.

-الفخّ السياسيّ للعولمة: مدار هذه الفقرة على العولمة والديمقراطية والحرب، وعلى مظاهر التعرّث الديمقراطيّ في العالم الإسلامي بسبب العولمة، وعلى احتكار الدّول العظمى لسلطة القرارات الدّوليّة، وهو ما يترجمه غياب التمثيليّة الدوليّة في المنظمات العالميّة على قاعدة العدل والمساواة بين الدّول<sup>4</sup>. وقد لخصّها الباحث بقوله: "تواجه المنظمات متعددة الأطراف انتقادات من البلدان النامية والمهتمين بالبيئة ومناصري الفقراء. فأليات اختيار الأعضاء والمديرين التنفيذيين للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي تفتقد إلى الشفافية الكاملة (...). وقد لا يكون واقع الديمقراطية في المنظمّتين بعيدا عن واقعها في مجلس الأمن لأنّ معايير اختيار الأعضاء الدائمين فيه مازالت هي الأخرى تعيش فخاخا سياسية تقدم الأقوى عسكريا على الأولى اقتصاديا"<sup>5</sup>. من ذلك أنّ الناتج المحلي للبرازيل مثلا أكبر من فرنسا ومن إنجلترا، والهند يفوق ناتجها المحلي فرنسا وإنجلترا مجتمعتين. "ومع ذلك ظلّتا مقصيتين (كذا!) من العضوية الدائمة في مجلس الأمن"<sup>6</sup>.

-الفخّ الاجتماعيّ للعولمة: مدار هذا العنصر على ما بثّته العولمة من روح عدائيّة بين العمّال ورأس المال، وهو ما ساهم في توتّر العلاقات بين فئات المجتمع الواحد غربيّا كان او شرقيّا، يقول الباحث: "يفترض أن

1- بول هيرست وجراهام طومبسون، ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، تر. فالح عبد الجبار، سلسلة عالم المعرفة، عدد المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 2001. عدد 273، ص 11.

2- نجيب جراد، العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية، مصدر سابق، ص 289.

3- المصدر نفسه، ص 289.

4- المصدر نفسه، ص 292.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



تتأسس تسوية مؤقتة بين القوى العاملة ورأس المال في إطار العولمة لأن رأس المال بحاجة إلى القوى العاملة، والقوى العاملة بحاجة إلى رأس المال. غير أن ما حدث في البلدان النامية وخاصة البلدان الإسلامية لا يفسر طبيعة هذا التكامل، فقد تسببت العولمة في انهيار الشراكة الاجتماعية بالعالم الإسلامي وإحلال علاقة العداء والتصادم محل التعايش والانسجام<sup>1</sup>، فضلا عن انتشار الجريمة بجميع أنواعها مستفيدة من سهولة التواصل وإنشاء الشبكات الإجرامية وسرعة انتقالها، وتنوع أساليبها والآليات المساعدة عليها، الخ... وعبر عن ذلك بقوله: "يبدو أن العولمة تسهم بشكل واضح في ازدياد معدل الجريمة على المستوى العالمي، وتسهل نمو الشبكات العالمية الإجرامية" فضلا عن ظواهر أخرى كالسياحة الجنسية والعزلة والتطرف<sup>2</sup>. وتوقف الكاتب عند واحدة من أخطر الفخاخ التي نصبتها العولمة، وهو التفكك الأسري، وغياب السلطة المنظمة الخ...<sup>3</sup>، يقول الباحث: "أحدثت [العولمة] خلا عميقا في في بنية المؤسسات الاجتماعية القائمة ووظائفها" وبداية أفول العائلة الأبوية. ويرصد ظهور برامج دينية وخطاب دعوي أعاد زواج المسيار والمتعة والعرفي في نوع من رد فعل عكسي ضدّ العولمة<sup>4</sup>.

**الفخ الثقافي للعولمة:** يرى الباحث أن الفخ الثقافي للعولمة يتمثل، أكثر ما يتمثل، في أن الثقافة العربية مهددة في هويتها وخصوصيتها، بل إنها على حافة الخطر بسبب اختراق اللغة الانجليزية وسرعة انتشارها. وأن المثقف الميديائي أو شبكي الذي أنتجته العولمة يفتقر إلى الدقة والرصانة والروح التحليلية والنقدية لتعدد اهتماماته، كما يقول فهبي جدعان<sup>5</sup>. هذا فضلا عن سعي الدول والحكومات، في ظلّ العولمة، إلى تدجين المثقف واستدراجه إلى مؤسسات ومراكز بحث مغربة ماليا. فكان أن تدهورت القيم، وفقد المثقف دوره التوعويّ الطليعي، ولم يعد، كما كان ينظر إليه قديما، ضميرا للأمة وذا رسالة في مجتمعه ومحيطه<sup>6</sup>.

#### 4-4-3- الفصل (3): العولمة والعالم الإسلامي من خطاب النقد إلى خطاب النقض:

تدرج الكاتب من عرض الخطاب النقديّ إلى خطاب النقض الذي يدعو بوضوح إلى مقاومة العولمة عبر كشف أخطارها ولا إنسانيتها. وكان نموذجه الأول هو محمد عابد الجابري ونظريته في الاختراق وإيديولوجيا السوق<sup>7</sup>. فقد أوضح "أن الاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله. ونفى أن تموت الإيديولوجيا بحلول الاختراق الثقافي (...). بل اعتبر أن الاختراق الثقافي، على العكس من ذلك، محمل بإيديولوجيا معينة هي إيديولوجيا الاختراق" التطبيع مع الهيمنة وتكريس التبعية<sup>8</sup>. والملاحظ أن الجابري ينتقد موقفين من العولمة هما: الرّفص التامّ والقبول التامّ، ويدعو إلى طريق ثالث هو

1- المصدر نفسه، ص 300.

2 المصدر نفسه، ص 301.

3- المصدر نفسه، ص 299.

4- المصدر نفسه، ص 302.

5- المصدر نفسه، ص 304.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

7- المصدر نفسه، ص 311.

8- المصدر نفسه، ص 310.

العمل من داخل الثقافات المحلية<sup>1</sup>. وغني عن التذكير أنّ موقف الجابري من كلّ قضايا التقدّم والحداثة والعولمة يتلخّص في ضرورة الانطلاق من معطيات الدّات التراثية، وانتقاء ما يستحقّ الاستئناف منه، مع تطعيمه بما يتيح الفكر العالميّ من إمكانات تقدّم، وذلك من أفق الخصوصية.

أمّا المثال الثاني فهو العولمة البديلة التي دعا إليها والدين بيلو (Walden Mauricio Bello)، والعولمة المثمرة والبدائل المنقذة التي تبناها جوزيف ستيغليتز، في مقابل ما تبناه روجيه غارودي من مواقف أكثر صرامة، جعلته يسم العولمة القائمة بـ"البدائل المنافقة"، معتبرا أنّ نموذج التنمية الذي تلهث وراءه دول العالم الثالث يساعد دائما على ازدياد تخلفهم المرتبط بتبعيتهم. مؤكّدا "أن وحدة العالم تكمن فقط في الوحدة المتناسقة لكل الشعوب لا في الوحدة الامبريالية الناجمة عن عولمة منافية. وبرر اعتناقه الإسلام بانحيازه إلى نموذج العقائد الداعية إلى التحرير من إيديولوجيا المهيمنين"<sup>2</sup>.

وختم الباحث بصوت يدعو إلى نقض العولمة جملةً، وهو صوت يمثله مهدي المنجرة<sup>3</sup>. وتساءل الباحث: العولمة في العالم المعاصر إلى أين؟ وخصص الباحث للإجابة على هذا السؤال صفحتين ونصفا، عاد فيها إلى التاريخ العربي السّحيق، ميّنا صعوبة الاندماج العربي في المحيط الحضاري القديم، ومدى مساهمتهم في التقدّم الإنساني، وأعرض، في المقابل، عن عرض وجهة نظره في ما يستشرفه من أحوال وتحولات وانعكاسات ستطرأ على العرب والمسلمين في ظلّ المدّ العولمي.

## 5- خاتمة:

-نخلص من هذه المقاربة التحليلية النقدية إلى راهنية المباحث التي تمّ طرحها في هذا الكتاب: العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية، وإلى أنّ الباحث قد حشد من المصادر والمراجع، وأعمل من المناهج والمقاربات ما جعله قادرا على تعميق النّظر في أهمّ القضايا والإشكاليات، وعلى توسيع أفق النظر فيها عبر مقابلة الموقف بنقيضه أو بما يخالفه في مسعى إلى الإحاطة بظاهرة مركبة متحوّلة لم تتبلور بعد بشكل نهائيّ.

-ميّز الباحث بين الحداثة والعولمة تمييزا مهمّا، وقد وددنا لو أضف فضل تحليل بين العولمة المادّية والعولمة النظرية، إذن لا تضحّت أكثر مساوئ العولمة ومكاسمها، ولانفتحت أمامنا سبل جديدة للاستفادة من هذه الظاهرة العالميّة.

-اختار الباحث أربعة بلدان إسلامية، هي: تركيا وإيران وأندونيسيا وماليزيا بوصفها نماذج إسلامية لكيفية التعامل مع العولمة، ووددنا لو أنّه اختار معها أحد البلدان العربية لقربها من أذهان المتلقين العرب واهتمامهم بها. ويغلب على ظنّنا أنّ نجاحها النسبيّ لا ينبغي أن يبرّر الاهتمام بها على حساب النماذج العربية، لا سيما حين نستحضر هشاشة هذا النجاح الذي كشفه انهيارات 1997. يقول السيد أباه: "لا

1- المصدر نفسه، ص 311.

2- المصدر نفسه، ص 318-319.

3- المصدر نفسه، ص 321 وما بعدها.

مندوحة في الإقرار أن انهيار الاقتصاديات الآسيوية الذي بدأ من تايلند 1997، وامتد إلى أندونيسيا وماليزيا قبل أن يصل إلى اليابان، وكاد يؤدي بالاقتصاد الروسي الهش، يمثل أحد التحولات الأبرز في نهاية القرن المنصرم"<sup>1</sup>.

- تضمّن عنوان الكتاب: "العولمة وتداعياتها في العالم الإسلامي المعاصر: مقاربات غربية" التباسا محيرًا في جزئه الثاني: مقاربات غربية، إذ يذهب توقع القارئ وظنّه لأوّل وهلة إلى أنّ مدار البحث في الكتاب سيكون تحليلًا لتداعيات العولمة وأثارها في العالم الإسلامي من وجهة نظر غربية. لا شك أنّ الباحث قد استدعى آراء كثير من المفكرين والمنظرين الغربيين ومواقفهم من أوضاع الدول العربية والإسلامية وهي تنوء تحت نير العولمة، أو تحاول تكييفها والتخفيف من ضغوطاتها. غير أنّ الحضور الأبرز والأكثر كثافة هو لمفكرين وفاعلين سياسيين من الضفّة الجنوبية.

- غلب على الكتاب أبوابه وفصوله هجاء العولمة والتماس نقود ترجّح الرّغبة في نقدها ونقضها، غير أنّ العولمة تمثّل، كما تبدو اليوم، قدرًا على الإنسانية التّعاش معه، وغاية ما يمكنها فعله هو تحسين مواقعها وشروط المشاركة فيها، وما تجارب الدّول الإسلامية الأربع سوى دليل على ذلك، فضلًا عن نماذج دولية من العالم الثالث يبدو واقعا أكثر مرارة.

1- السبد ولد أباه، اتجاهات العولمة، إشكاليات الألفية الجديدة، الدار البيضاء، مرجع سابق، ص 26.

**تقديم كتاب: "خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية،  
الخصائص والخلفيات" لنجاة قرفال**

**Arabization discourse in Tunisia during the  
colonial era**

**د. عبد الباسط الغابري**

**مركز الدراسات الإسلامية  
بالقيروان  
تونس**

[ghabri\\_abdelbaset@yahoo.fr](mailto:ghabri_abdelbaset@yahoo.fr)



## تقديم كتاب:

# "خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية، الخصائص والخلفيات"

## لنجاهة قرفال

د. عبد الباسط الغابري

### 1- مقدمة:

صدر كتاب: "خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية الخصائص والخلفيات" للباحثة نجاهة قرفال عن مجمع الأطرش للكتاب المختص في طبعته الأولى سنة 2020. ويمكن تنزيل موضوعه ضمن المشروع الفكري المتعلق بدراسة تمثّلات الفكر التونسي وعلاقاته الثقافية والأيدولوجية الذي تخصّص فيه بعض أساتذة قسم الحضارة والتاريخ بالجامعة التونسية أمثال المرحومين أحمد عبد السلام وكمال عمران والبشير التليلي ومنجية عرفة منسية وفتحي القاسمي وغيرهم.

يستدعي البحث في خصائص خطاب ما ضرورة الانفتاح على مقاربات متعدّدة التخصصات مثل اللسانيات وتحليل الخطاب والتاريخ وعلم الاجتماع الثقافي وعلم الاجتماع السياسي. وهو ما يشكّل أفقا بحثيا واعدلا لا سيما أنّ الموضوع يفتح بابا واسعا للنقاش في قضايا حيوية متّصلة بالهوية والغيرية والبنى العميقة والصورة النمطية والشخصية القاعدية والسياسة الثقافية والتربوية في منعطف حاسم من تاريخ تونس الحديث والمعاصر.

وإذا كان الكتاب يطرح في ظاهره إشكالية متّصلة بسمات الخطاب الاستعرابي وخلفياته المعلنة والمضمرة، فإنّه في باطنه يتضمّن سؤالاً محوريا يتّصل بعوامل تشكّل الشخصية التونسية ووضعها الحضاري القائم ومنزلتها في عيون الآخر الاستعماري وبنائه العميقة الموجهة لسياساته واستراتيجياته. وهو ما أفضى إلى تولّد أسئلة فرعية متّصلة بخلفيات الاستعراب وآلياته، وعلاقة البيداغوجيا بالسياسة، وصلات التعليم بالإعلام وعلاقات المستعربين برجال الدين والأهالي، ومنزلة الاستعراب ضمن الأيدولوجيا الاستعمارية وتأثيرات ذلك في صراع الهوية بتونس المعاصرة وتقييم إمكانات تجاوز الوضع الراهن.

تكمن الفكرة الأساسية التي يقوم عليها الكتاب في كون الخطاب الاستعرابي بتونس خلّف نصوصا متنوّعة من مقالات وخواطر ورسائل وكتب وصور ورسومات تفضي قراءتها قراءة معمّقة وتقليب زوايا النظر فيها إلى كشف جوانب مغيبّة من تاريخ الحضارة التونسية المعاصرة، ومن ثمة فنحن أمام شكل من أشكال الاهتمام بالتاريخ المنسيّ الذي غالبا ما تكون له أدوار خطيرة في توجيه البنى العميقة وطرق تمثّل الذات والآخر.

تبدو الرؤية المتحكّمة في تأليف الكتاب رؤية سليمة بحكم تقيدها بجملته من المحدّدات:

-المحدّد التاريخي بتحديد مرحلة تاريخية دقيقة تمتد من سنة 1881 إلى سنة 1956.  
-المحدّد المفاهيمي من خلال تذكير المؤلّفة بحدود اقترابها من مجال تخصص تحليل الخطاب وحرصها  
البيّن على تحديد ما يتناغم مع خطة عملها مثلما سنفضّله لاحقا.  
-المحدّد المعرفي والمنهجيّ: توضيح هوية البحث المندرج ضمن تخصص الحضارة الحديثة التي تتقيّد  
بتحليل نصوص مدوّنة محدّدة مع الاستعانة بمقاربات متعدّدة التخصصات للتعتمّق في القضايا المطروحة.  
ويمكن إجمالاً توزيع أبرز قضايا الكتاب على المحاور الآتية:

## 2- منطلقات خطاب الاستعراب ودلالاته:

وقع الاعتماد على مدوّنة ضخمة من المصنّفات المتنوّعة لا تقلّ عن خمسين مؤلّفاً أي مستعرباً. ويمكن  
أن نذكر منها:  
-مصنّفات لويس ماشويل Machuel الذي اهتم بالتعليم العمومي والتعليم الإسلامي في تونس.  
-روبار برونشفيق Bronschvig الذي اختصّ بتاريخ افريقية في العهد الحفصيّ.  
-عبد الكريم قوستاف جوصّو Jossot الذي بحث في موضوع اعتناق الإسلام.  
-شارل منشكور الذي درس تاريخ بعض القبائل والأماكن التونسية مثل الفراشيش وماجر.  
فضلاً عن آخرين أمثال أبريبا جول Abribat Jules وبرشي ليون BercherLeon وديمّرسمان وهودا  
أكتاف وغيرهم.

وقد تمّ تحديد معنى الاستعراب انطلاقاً من العودة إلى جذور استخداماته الأولى وتاريخيّته ومقارنته  
بمعنى الاستشراق. وتبنّت المؤلّفة الرأي الذي يذهب إلى أنّ مصطلح "مستعرب" استعمل أساساً بالأندلس  
حين أطلق لفظ المستعربين على جماعة من المسيحيين كانوا يعيشون في ظلّ الحكم الإسلامي<sup>1</sup>. كما أنّ  
الاستعراب جزء من الاستشراق والعلاقة بينهما محكومة بمنطق علاقة العام بالخاص. فالحديث عن  
الاستعراب يماثل الحديث عن الاستفراس والاستتراك. ومن ثمة يختصّ الاستشراق بدراسة الشرق وآدابه  
بينما يقتصر الاستعراب على دراسة حضارة العرب وآدابهم. وتطلق كلمة المستعرب في ضوء ما هو مثبت في  
المدوّنة الغربية على كلّ من اشتغل بالعربية دراسة وكتابة وترجمة، أي الحضارة العربية الإسلامية لغة  
وآداباً وحضارة<sup>2</sup>.

أجادت المؤلّفة توزيع المستعربين وفق ثلاث آليات: آلية التعليم والإعلام، ويمثّلها لويس ماشويل الذي  
شغل خطة وزير التعليم العمومي بتونس ما يقارب من ربع قرن، وآلية الترجمة والتصنيف التي شكّل

1- نجاة قرفال: خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية الخصائص والخلفيات، مجمع الأطرش للكتاب المختصّ، تونس، 2020،  
ص 122.

2- المرجع نفسه، ص 123.

المستعرب برشي أبرز رموزها بحكم تخصصه في ترجمة مصنفات فقهية إسلامية، وكتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، كما قام المستعرب أكتاف هودا بترجمة صحيح البخاري.

أما الآلية الثالثة فهم الخدمات والعلاقات مع السّلطة السياسية لا سيما الإقامة العامة والمؤسسات الدينية كالكرادلة وأساقفة كنيسة قرطاج. وهي آلية تشمل جلّ المستعربين.

وقد عمدت الباحثة إلى تحديد مفهوم الخطاب تحديداً وظيفياً. إذ بدت على وعي كبير بأنّ مسألة تحليل الخطاب تحليلاً نقدياً مسألة اختصاص ضمن المدارس اللسانية التي لها نواحيها وباحثوها المختصون. لذلك أكدت على أنّ انفتاحها على ذلك التخصص كان على سبيل الاستئناس للتعمق في الإشكالية الأساسية موضوع بحثها. وبمقتضى ذلك فرّعت أشكال الخطاب الاستعرابي بحسب القوالب الفنيّة التي صيغ فيها، فميّزت بين المحاضرة والرسالة والمقال والكتاب والصورة والرسم.

يوازي ذلك التعدّد في مستوى الأشكال تعدّد آخر أهم يتّصل بالمضامين والدلالات. إذ لا يمكن اختزال الخطاب الاستعرابي في حدّ واحد بحكم تراوجه بين المعرفة والأيدولوجيا والبيداغوجيا والبراغماتية والإرشاد والدعاية. وقد أفرز ذلك التنوع في أشكال الخطاب الاستعرابي ومضامينه نزعات محدّدة له مرتبطة بالسياقات المتحكّمة فيه والرهانات الموكولة إليه. ضبّطها المؤلّفة في ثلاث نزعات متمثّلة في نزعة التعالي والاستكبار، ثم نزعة التحقير والاستصغار، فنزعة التّثمين والاعتبار.

### 3- الوجه واللقا في الخطاب الاستعرابي:

إذا كان الاعتقاد السائد يربط ربطاً ألياً بين الاستعراب والاستعمار المباشر، فيتّم غالباً الحديث عن تزامن نزعة التغريب والغزو الحضاريّ مع انتصاب الحماية الفرنسية بتونس، فإنّ الاستقصاء التاريخي يكشف أنّ الاختراق الثقافي والاقتصادي والعسكريّ قد تمّ منذ بداية القرن الثامن عشر. ولئن أشارت المؤلّفة إلى أنّ تأسيس أوّل منشأة تعليمية فرنسية سنة 1845 على يدّ القس بورقارد Bourgarde متبنيّة في ذلك وجهة نظر لويس ماشويل<sup>1</sup>، فإنّها أغفلت دور المجامع الماسونية في توفير مهاد سوسيوثقافي للاختراق الغربي للبلاد التونسية، إذ ترجع أحدث الدراسات حول الماسونية تأسيس المحافل الماسونية بتونس إلى وقت مبكّر قبل انتصاب "الحماية" الفرنسية بسبعين سنة. إذ تمّ تأسيس أوّل محفل سنة 1812 تحت اسم الكبير لبارمو محفلاً بقرطاج وأوتيك Carthagineed Utica سنة 1838 وتلته محافل أخرى بتونس<sup>2</sup>.

وبقدر ما برزت العناية بالتعليم واضحة في الخطاب الاستعرابي خاصّة مع ماشويل الذي نشر سنة 1889 كتاباً حول التعليم العمومي بالإيالة التونسية، فإنّ ذلك الاهتمام كان متفاوت المستويات وموجّهاً توجّهاً محكّماً في خدمة الاستراتيجية الاستعمارية مثلما توضّحه بعض النقاط الآتية:

1- قرفال: خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية، ص 445.

2- محمد لطفي الشايبى: الماسونية في الوطن العربي زمن الاستعمار الأوروبي، سوتيميدا للشر، تونس، 2019، ص 69-90.

-يوجد نمطان من التعليم: تعليم لا يتجاوز المرحلة الابتدائية تغلب عليه النزعة المهنية سواء أكانت فلاحية أم صناعية موجّه كلياً للأهالي التونسيين المسلمين، وتعليم ثانوي متطوّر اختصّ به الفرنسيون منذ وقت مبكّر من دخول الاستعمار المباشر.

-إقبال العائلات التونسية المرفّهة على تعليم أبنائها اللغة الفرنسية منذ وقت مبكّر، بل حتّى قبل الاستعمار المباشر بنصف قرن. بينما ظلّت العائلات الأفاقية والمتواضعة ترسل أبنائها للدراسة بجامع الزيتونة وفروعه.

وقد أحسنت المؤلّفة اختيار المستعرب بول لابي **paulLapie** أنموذجاً لتحليل علاقة البيداغوجيا بالسياسة الاستعمارية. إذ أكّد هذا المستعرب للسلطة الفرنسية استحالة اختراق الثقافة التونسية دون المرور وجوباً بفرض اللغة الفرنسية حتّى في التعليم الزيتوني من خلال اشتراطها في الامتحان المخصّص لإعفاء طلبة الجامع الأعظم من الخدمة العسكرية. ففي ظلّ هذا المعطى أشار إلى إمكانية كسب ما لا يقلّ عن خمسمائة متعلّم منتسب إلى اللغة الفرنسية وثقافتها. ووقعت الاستعانة في سبيل تحقيق ذلك الهدف بمؤسّسة القيّاد لما تحوزه من سلطة إدارية ومعنوية على الأهالي.

ولئن تحكّمت في الخطاب الاستعرابي خلفيات ثلاث موزّعة بين النواحي التشريعية والأمنية والعقائدية، فإنّه قد اعتمد آليات متعدّدة للتغطية على تلك الآليات وتضليل جمهور المتلقّين. وقد أجادت المؤلّفة حصر تلك الآليات وتبويبها في ثلاث آليات متعاضدة: وهي أولاً: آلية التعليم والإعلام ثم ثانياً: آلية التربية والترجمة فثالثاً آلية الخدمات والعلاقات<sup>1</sup>.

ولمّا كانت العلاقة جدلية بين التعليم والإعلام فقد حرص الخطاب الاستعرابي على إثارة مختلف إشكالياتها. فعلى سبيل الذكر ألحّ ماشويل مرارا وتكرارا على أنّ تغيير العقلية أو الذهنيات لا يمكن أن يتمّ بين عشية وضحاها، وإنّما هو مسيرة تتطلّب الكثير من المثابرة والمكابدة. ويمكن بواسطة التعليم تربية العقول وفق الأجندات الفرنسية الاستعمارية. والمعولّ في ذلك على الصّحافة الفرنسية. وهو ما جعل شارل أندري جوليان يصف الصحافة الفرنسية بكونها صحافة قتال مثلما تفتنّت إلى ذلك مؤلّفة كتاب الاستعراب.

لم تكن آلية الترجمة عفوية، وإنّما وظفت ضمن آليات التعرّف على الآخر للسيطرة والتحكّم فيه. فهي ترجمة انتقائية. وقد برز في هذا الصدد المستعرب ليون برشي **Bercher Leon** الذي اختصّ بترجمة أمهات كتب الفقه الإسلامي المعتمدة في التعليم الزيتوني آنذاك. فترجم على سبيل الذكر:

-كتاب: مسألة الردّة من كتاب مختصر سيدي خليل تحت عنوان لافت للنظر "الردّة والتجديف والتمرد في الفقه الإسلامي المالكي".

-كتاب الورقات لأبي المعالي الجويني تحت عنوان: الورقات بحث في المنهجية الإسلامية ترجمة وتعليق<sup>2</sup>.

1- قرفال: خطاب الاستعراب بتونس في عهد الحماية، ص 349-440.

2- المرجع نفسه، ص 189.



ولئن برز جلّ المستعربين في شكل حملة فكر وقلم، فإنّهم في الحقيقة اضطلعوا بالعديد من المهام والمهمات الخطيرة صلب السلطة الفرنسية الاستعمارية. فقد شارك المستعرب جيل أبريبا **Jule Abribas** ضمن الحملة الفرنسية على تونس سنة 1881 وكان ضمن الوحدة العسكرية الفرنسية خلال الحرب العالمية الأولى، ثم ألحق بالخدمة المدنية لشؤون الأهالي وكلف بكتابة التقارير من المقيم العام أثناء فترات القلاقل والاضطرابات الاجتماعية. فكان يتنقل بين مختلف المدن التونسية.

بدا الخطاب الاستعرابي متناقضا في خصوص موقفه من الإسلام. إذ لم يتجاوز موقفه دائرتي الاحتواء والمهادنة. وهو ما حرّمه من صياغة توجّه إنساني عميق فعلى سبيل الذكر يذهب المستعرب هنري صلدان **Saladain** في تفسيره لانتشار الإسلام السريع إلى الدور التمهيدي الذي لعبته اليهودية والمسيحية، لكنه في موضع آخر يتراجع عن هذا التفسير فيربط انتشار الإسلام بنوعية العنف الذي صاحب الفتوحات الإسلاميّة.

#### 4- أبعاد الخطاب الاستعرابي:

يعدّ كتاب الخطاب الاستعراب حفرا في مميّزات البنى العميقة الموجّهة لأنظمة التعبير والتفكير في تاريخ تونس المعاصر والراهن. فلا جدال في أنّ أنساق تشكّل التصوّرات والتمثّلات شبيهة في نظام اشتغالها بحركة الطبقات الجيولوجية التي تسبق بأمد طويل بعض الظواهر الطبيعية مثل الزلازل والبراكين. إذ تختمر الأفكار الموجّهة للأنساق الفكرية والمؤثّرة في الشخصية القاعدية<sup>1</sup> مدّة طويلة قد تستغرق عشرات بل مئات السنين لتعطي مفعولها.

لعلّه في ضوء المعطى المشار إليه أنفا والمفصّل في كتاب الأستاذة قرفال يمكن تفهّم جوانب هامة من صراع الهوية القائم في تونس لا سيما في العشرية الأخيرة التي تراجعت فيها سلطة الدولة الشموليّة، فطفى على السطح ما كان مخفيا أو مسكوتا عنه أو مكبوتا أو مقموعا.

ولئن كان من الصّعب إنكار إيجابيات الاستعراب المتمثلة أساسا في إحياء بعض المصنّفات التراثية المنسية ونفض الغبار عنها ومحاولة إقناع غلاة الاستعمارين بضرورة إشراك التونسيين في تدبير شؤونهم، فإنّ ذلك كلّه لم يكن بمعزل عن الأيديولوجيا الاستعمارية التي كانت أذكي من أن تباشر أهدافها دون تزيين آلياتها وخلفياتها المتحكّمة فيها بما يصرف عنها سخط الأهالي ومقاومتهم لها.

وقد ربط الاستعراب شبكة من العلاقات المعقدة مع المؤسّسة الدينية، وحاول تعصير التعليم الزيتونيّ مثلما أفصح عنه مشروع ماشويل الذي يهدف إلى بناء جامعة عصرية على أنقاض المؤسّسة الزيتونية. غير أنّه جوبه بمعارضة مزدوجة قويّة التأثير، سواء من بعض شيوخ الزيتونة المحافظين أو من غلاة

1- انظر:

Ralph Linton, Le Fondement culturel de la personnalité, Dunod: Paris : 1986.

الاستعماريين، إلا أنّ ذلك المشروع سيجد النور في جوانب جوهرية منه خلال قانون توحيد التعليم سنة 1958 مع المتفقد الفرنسي جان دوبياس الذي هندس مشروع توحيد التعليم وتعميمه.

ولئن أبدع الخطاب الاستعرابي في إخراج عديد المصنّفات المطمورة في غياهب النسيان إلى مجال النشر والتعريف بها، فإنّ ذلك المنجز قد شابته نقائص معرفية لا سيما خلال الترجمة مثلما أشارت إلى ذلك مؤلّفة الكتاب. وبقدر ما عبّرت المؤلّفة عن سعة أفق معرفيٍّ ومنهجيٍّ من خلال إدراكها لأهمية التحليل الآلي والتحليل الإحصائي والتحليل التوزيقي والتحليل الغرضي في تفكيك بنية الخطاب الاستعرابي لكشف آليات التسلّط والهيمنة، فإنّ بعض المسائل والأفكار في حاجة إلى مراجعة وتوضيح أكبر. يمكن حوصلة أهمّها في النقاط الآتية:

- إلى أيّ حدّ يصحّ حديث المؤلّفة عن اختراق الخطاب الاستعرابي للعقلية الفرنسية؟ أكان ذلك اختراقاً حقاً أم استراتيجياً خطابية في التنويم والتضليل؟

- ما المقصود بالقول: "إنّ دراسة الخطاب الاستعرابي من جهة الخصائص المائزة له والخلفيات المطلّة منه تختلف اختلافاً كلياً عن دراسة الاستعراب"؟ فهل فعلاً عند الممارسة التطبيقية يمكن الالتزام بذلك التحديد المنهجيّ الفاصل بين دراسة الخطاب الاستعرابي ودراسة الاستعراب؟

-- تحدّثت المؤلّفة عن التّعطيل الذي تعرّض له مشروع المستعربين ونشاطهم من غلاة الاستعماريين ممّا حال دونهم وصياغة تصوّرات إنسانية حقيقية. لكن، ألم يكن من الأجدى البحث في جذور الصّورة التّمطية التي يحملها الوعي الأوروبي عن المسلمين؟ ألا نجد في الآداب البيزنطية رواسب غدّت المخيال الغربيّ بأصناف من الاعتقادات الخاطئة حول الإسلام والمسلمين؟

- تحدّث هيجل Hegel في فلسفة التاريخ على تونس وشمال إفريقيا معتبراً تلك المنطقة إفريقياً الأوروبية على حدّ تعبيره: ألا يمكن أن تكون الفلسفة التاريخية الهيجلية إحدى موجّهات الخطاب الاستعرابي خاصّة أنّ هيجل دعا إلى ضرورة قيام أوروبا بواجبها الحضاريّ واستعادة عمقها الاستراتيجي؟

- وضع الاستعراب مع منشكور تقسيماً عنصرياً لنظام العمل والحضارة بمقتضاه يختصّ العربي المسلم بالمحراث والفلاحة، ويمتهن اليهودي التجارة، بينما ينفرد الفرنسي والأوروبيّ عموماً بالتسيير والإدارة فإلى أيّ حدّ بعد سبعين سنة من الاستقلال تخلّصنا من كلّ أشكال هذا التّصوّر النمطيّ ونظرتة العنصرية؟

- حافظت المؤلّفة على التّفريع (في مقدّمة عملها وخاتمته) الذي كان معتمداً في عملها الأصلي المخطوط بحكم كون كتابها أطروحة دكتورا نوقشت في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. وهو أمر في حاجة إلى مراجعة وإعادة نظر عند طبع الكتاب طبعة جديدة بما أنّه لكّن من الكتاب والأطروحة أعرفهما الجاري العمل بها. لذا يستحسن إنجاز صياغة تأليفية لعناصر المقدّمة والخاتمة.

## 5- خاتمة:

إجمالاً قام كتاب الاستعراب على معالجة مسألة مغيبّة في تاريخ تونس الحديث والمعاصر ممّا استدعى من الباحثة بذل مجهودات مضمّنية سواء في البحث عن مصادر أساسية نادرة بقسم الدوريات بالمكتبة الوطنية والأرشيف الوطني وبعض المكتبات التاريخية، وهي وثائق في معظمها في حالة سيئة بحكم التقادم والإهمال، أو مشاقّ ترجمة النصوص. ومن ثمة فهو عمل تطلّب نفساً طويلاً وقدرة بيّنة على تمحيص الآراء وترجيح المواقف والأحكام للخروج بنتائج موضوعية. لذلك يمكن الإقرار بأنّ كتابها يشكّل إضافة نوعية للمكتبة التونسية والعربية في مجال الدراسات الحضارية والنقدية.



## مقالات مترجمة

21. في تخلص دراسة الأديان من الاستعمار: المثقفون المسلمون ومشروع الدراسات الدينية التنويري  
د. جيهان عامر.....428

**في تخلص دراسة الأديان من الاستعمار:  
المثقفون المسلمون ومشروع الدراسات الدينية التنويري**

**Decolonizing the Study of Religions: Muslim  
Intellectuals and the Enlightenment Project of  
Religious Studies**

تأليف: عبد القادر إسماعيل طيّب

ترجمة د. جيهان عامر

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

سوسة - تونس

[jahhouna2002@yahoo.fr](mailto:jahhouna2002@yahoo.fr)



## في تخلص دراسة الأديان من الاستعمار: المثقفون المسلمون ومشروع الدراسات الدينية التنويري<sup>1</sup>

تأليف: عبد القادر إسماعيل طيب  
ترجمة د. جيهان عامر

### 1- ملخص:

يمثل مصطلح "دين" -بوصفه مصطلحا خطابيا<sup>2</sup>- ركنا محوريا ولكن مهملًا من ملامح الفكر الإسلامي منذ القرن التاسع عشر. فقد استعمل المفكرون العرب المسلمون بدءًا بمحمد عبده (ت1905) وصولًا إلى المفكرين الجدد من أمثال نصر حامد أبو زيد (ت2010)، مصطلح الدين باعتباره مصطلحا نقديًا، قصد إنشاء نقد للتقليد وللحداثة، واستراتيجية للتجديد. وقد تنسّى لنا مقارنة هذا الخطاب بالدراسات الدينية منذ القرن التاسع عشر، والتي استعملت أيضًا الدين من أجل إنشاء منظور يتناول تاريخ البشر الديني. وفي هذه المساهمة، فإنني أعتبر أنّ التقليديين الفكريين اللذين وظّفوا الدين-أعني التقليديين الكانطي والإسلامي الحديث-إنما يتميزان بأسلوبين مختلفين في النظر إلى العالم والذات و"الأخر" ووضع الحداثة السياسي. وبدلاً من توظيف اتجاهات الفكر الغربي المهيمن لتقييم الفكر الإسلامي الحديث، فإنني أوظّف هذا الفكر الإسلامي ذاته لأسلّط النظر على الاتجاهات المميزة للفكر الغربي. ولئن انطلقت من الفكر الإسلامي الحديث، فإنني في الحقيقة أرمي إلى التحقيق في كلا الفكرين الغربي والإسلامي، انطلاقاً من موقف كلّ واحد منهما من الآخر.

الكلمات المفتاحية: الدراسات الإسلامية، التحديث الإسلامي، الإصلاح الإسلامي، الدراسات الدينية، الدين، طلال أسد، ما-بعد-الاستعماري، لا-استعماري<sup>3</sup>.

1-I-in Journal for the Study of Religion, n°31, 2, 2018, pp7-35, Online ISSN 2413-3027; DOI:

<http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2018/v31n2a1>

2 - نعرّب بهذه الكلمة اللفظة الإنجليزية "discursive" (الترجمة).

3- استعمل صاحب المقال لفظ "decolonial"، وبدلاً لنا تعريبه بـ "لا-استعماري" هو الأنسب. (الترجمة).

**Abstract:**

The term 'religion' as a discursive term occupies a dominant, but neglected feature of Muslim intellectual reflections since the 19<sup>th</sup> century. Intellectuals from Muḥammad 'Abduh (he died in 1905) to recent scholars like Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (he died in 2010) have used religion as a critical term to develop a critique of tradition and modernity, and a strategy for renewal. This discourse may be compared with the study of religion since the 19<sup>th</sup> century that has also used religion to develop a perspective on the religious history of human kind. In this contribution, I argue that the two intellectual traditions that have employed religion—Kantian and the modern Islamic—point to very different ways of relating to the world, to the self and the 'other', and to the political condition of modernity. Rather than using the hegemonic Western tradition to make a judgment on the modern Islamic, I use the latter to point to the former's peculiar proclivities. Using the modern tradition among Muslim intellectuals, I invite an inquiry into both from each other's positions.

**Keywords:** Islamic studies, Islamic modernism, Islamic reform, religious studies, religion, Talal Asad, postcolonial, decolonial.

## 2- مقدّمة:

لقد صارت الجامعات في إفريقيا الجنوبيّة وفي غيرها من بلاد العالم مدعوّة إلى مراجعة الأسس الاستعماريّة والإمبرياليّة التي تقوم عليها اختصاصاتها ومناهجها. وإذ اتّخذ الباحثون مصطلح "الاستعماريّ" بوصفه ضديداً لمصطلحيّ "استعماريّ" و "ما بعد-استعماريّ"، فقد دعوا إلى التخلّص من فرضيّات الفكر الغربيّ وممارساته وقيمه (غروسفوغال (Grosfoguel) 2011؛ ناكاتا (Nakata) وناكاتا وكيش وبولت (Nakata, Keech&Bolt) 2012؛ مينيولو (Mignolo) 2007). إنّ مساهمات المفكرين الما-بعد-الاستعماريّين من أمثال إدوارد سعيد وجياتري سبيفاك (Giyatri Spivak) وبارتا شاترجي (Partha Chatterjee) وكثيرين غيرهم، كانت معترفاً بها، بل وقد أشيد أحياناً بردودها النقديّة على الجذور الاستعماريّة التي قامت عليها العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. ورغم ذلك، فقد ظلّت هذه المساهمات متّهمة بعدم انقلاجهما الكليّ على الهيكل الإبتيمولوجيّ الاستعماريّ. فعموماً، إنّهم المفكرون الما-بعد-الاستعماريّون بتوظيف أسس ومصطلحات غربيّة لتفكيك النصوص المهيمنة على فكرهم. ويظنّ فوكو (Foucault) ودريدا (Derrida) وغرامشي (Gramsci) رائدين في هذه الاتّجاهات النقديّة (غروسفوغال (Grosfoguel) 2011؛ مينيولو (Mignolo) 2007). ورغم ذلك، فقد ظلوا-على نحو ما-أسيرين للفكر الغربيّ المهيمن.

إنّ هذه الإدانة الموجهة إلى المفكرين الما-بعد-الاستعماريّين لا يمكن أن تكون مطلقة. فإذا نظرنا عن كثب في تاريخ الحركات الفكريّة المناهضة للاستعمار، توصلنا إلى فكرة قد لا تخطر لنا ببال. فقد لا تحتاج الدراسات المهنّمة بهذه النصوص الما-بعد-الاستعماريّة المبكّرة إلى أن تظلّ أسيرة الفكر الاستعماريّ المهيمن، بل لعلها أحوج إلى الانطلاق من حركات المقاومة والبناء الفكريّة التي بنت تاريخاً فكريّاً مختلفاً غربيّ الجذور. فأن نردّ كلّ النصوص المناهضة للاستعمار إلى حقل الفكر الغربيّ المستعمر، من شأنه أن يمحو مساهمة الطرف المستعمر المغلوب وقيّمته. إنّ تجاهلاً من هذا القبيل يؤكّد من جديد ممارسة استعماريّة عميقة، وهي أنّ المستعمر لا يجدر به أن يتكلّم، مثلما تذكّرنا بذلك سبيفاك<sup>1</sup>. فهذا الاتّجاه الفكريّ يعتبر أنّ المفكرين الذين كانت مشاريعهم تتراوح بين العالمين الاستعماريّ والما-بعد-الاستعماريّ، إنّما كانوا فقط يعيدون إنتاج مقولات الفكر الغربيّ. فإذا جعلنا موضوع دراستنا حركات المقاومة السابقة، سواء أكانت فكريّة أم غير فكريّة، وضعنا كلا من المستعمر والمستعمر في قلب هذه اللحظة اللا-استعماريّة.

إنّني في هذه المساهمة، أعيد النظر في التيار الدينيّ المسمّى بـ "التجديد" أو بـ "النهضة"، والذي انبثق في القرن التاسع عشر، في مجتمعات إسلاميّة مختلفة. وأعتقد أنّ هذا التيار قد انقلب إلى مشروع فكريّ متواصل يرمي إلى إعادة البناء، وإلى خلق خطاب فكريّ إسلامي جديد يربط بين الماضي والحاضر. ويركز هذا المقال على الخطاب الدينيّ الذي يعتبر أنّه قد كان بناءً خلاقاً للتجديد، لما حمّله من إعادة تعريف للدين، ولمراجعته اللغويّة. وإذ أنطلق من أعمال كل من محمّد عبده ونصر حامد أبو زيد، فإنّني أعتبر أنّ إعادة البناء الفكريّة هذه قد انبنت على خطاب ديني بامتياز. ذلك أنّه خطاب يسبر أغوار جوهر الدين

1- في مقالها البارز (سبيفاك، 2006).



ووظائفه، ومعناه، ومكانه في الحياة العامّة والخاصّة، وأحيانا اختلافه عمّا هو علمانيّ. لقد كان الخطاب الإصلاحيّ الإسلاميّ محاولة لإعادة التفكير في أصل الدين ومعناه ووظائفه ولغته، بالنسبة إلى الإسلام وإلى المسلمين. وعلاوة على ذلك، فإنّ مرتكزات هذا الخطاب الفكرية والسياسية تُمكن إنارة جوانب مفيدة منها عبر مقارنتها بمقابلها الغربيّ الذي كان في تلك المرحلة في طور الانبثاق بأوروبا: وهذا المقابل الغربيّ هو ما صار يُشار إليه منذ ذلك الوقت بـ "الدراسات الدينية" أو "تاريخ الأديان" أو "الأديان المقارنة" أو أحيانا "علم الدين".

### 3- الدراسات الدينية من زوايا النظر الما-بعد-الحدائية والما-بعد-الاستعمارية:

لكي أدقّ النظر في هذا التجديد الدينيّ بما هو خطاب فكريّ، فإنّي أودّ أن أتطرق إلى خطاب الدراسات الدينية الذي صار موضع نقد منذ الربع الأخير من القرن العشرين. فعلى غرار مباحث أخرى في الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة، خضعت دراسة الأديان لنقد ما-بعد-حدائيّ وما-بعد-استعماريّ، تعلق بأصولها ومناهجها وأهدافها. فقد ركّز البعض على الاتجاهات الموجهة للدراسات الدينية، في حين ركّز آخرون على ما تنطوي عليه تلك الدراسات من تواطؤ إمبرياليّ استعماريّ. وقد تأسست زوايا النظر النقدية هذه على تفكيك ميشال فوكو للمشروع الحدائيّ<sup>1</sup>. وقد زعزع أصحاب هذا الاتجاه أسس مبحث الدراسات الدينية، عبر تحويله إلى موضوع للتحليل. فبعد أن كان "علم" دراسة الأديان في السابق موظفا لدراسة اتجاه فكري ديني ما مثل التحديث الإسلاميّ، صارت له اليوم نفس المكانة التي قد يحتلها أي اتجاه فكري ديني آخر، باعتبار تحوله إلى خطاب قد يكون هو نفسه موضوعا للتمحيص والتحليل.

وقد برز جوناثان سميث (Jonathan Smith) في هذا السياق باعتباره من المفكرين الأوائل الذين تصدوا لهذا المبحث بالنقد. وكانت بعض ملاحظاته الأولى تسائل أنطولوجيا المقدّس والدينيّ اللذين يفترضهما هذا المبحث. فإذا كان علماء الدين يعتبرون أنّ المقدّس والدينيّ هما موجودان في العالم المسكون بالتقاليد الدينية، فقد زعم سميث أنّ كليهما إنّما خلقا من المعتقدات الدينية والنصوص والممارسات (سميث، 1978: 97). وفي الوقت الذي كان فيه إلياد (Eliade) يكشف عن الآليات المتحكّمة في المقدّس والدينيّ، كان سميث يشير إلى أنّهما إنّما انبثقا من رحم الممارسات. فعلى سبيل المثال، لم يكن الطقس سبيلا لملاقة أمر مقدّس موجود، بل إنّهُ يمثّل خلق مجال مراقب، تكون فيه متغيّرات... الحياة العادية مشتتة، تحديدا لأنّها يُشعر بها كما لو كانت حاضرة وفاعلة على نحو عارم. إنّ الطقس هو وسيلة تحسين الأسلوب الذي تميل الأشياء إلى أن تكون عليه في التوتّر الواعي، إلى الأسلوب الذي تكون عليه الأشياء، بحيث يكون ذلك التحسين المطلق<sup>2</sup> مسجّلا في الحياة العادية، غير مراقب، مسارا للأشياء (سميث 1980: 63).

1- إذ استعمل فوكو المقاربة الجينيولوجية التي طوّرها انطلاقا من أعمال نيتشه، فقد أشار إلى النتائج التي لم يفكر فيها أحد ولم يتوقّعها أحد لما انطلق بوصفه مساعي عقلانية موضوعية لفهم الوضع الإنسانيّ (فوكو، 1977).

2- استعملنا هذا اللفظ تعريفا لكلمة "ritualised" الإنجليزية. (المترجمة).

لقد كان الطقس يسمح بالتمييز بين ما هو كائن وما يفترض أن يكون. غير أن سميث كان يعتبر أنه "ليس ثمة شيء مقدّس أو دنيويّ بطبيعته. فليست هذه أصنافاً جوهرية، بل هي أصناف ذات طبيعة مقامية أو علائقية، إنها حدود متحركة تتغيّر حسب الخارطة المستعملة. فليس ثمة شيء مقدّس في حدّ ذاته، بل ثمة أشياء تصير مقدّسة ضمن علاقة ما" (سميث 1982: 55).

ويستعمل سميث بنى ما بعد-حدائية مستلهمة من دي سوسير (De Saussure)، ليشير إلى الصلة الاعتبارية بين الدالّ (الطقس، الدين، إلخ) ومدلوله (المقدّس). وقد كانت تلك الدوالّ عبارة عن سيرورات ومنتجات اجتماعية وثقافية. وهذا أمكنه القول إن الأديان إنما هي منخرطة في نظام الأشياء على نحو خلاق. لقد كانت هذه مرحلة قصيرة، وأدّت إلى إعادة النظر في الدور الذي يلعبه الدين في الدراسات الدينية. وقد اعتبر سميث أنّ مقولة "الدين" قد وقع اختراعها للاستجابة لحاجة ما. وبهذا انخرطت دراسة الأديان في بناء خطابي محوره مقولة الدين:

ليس "الدين" مصطلحاً أصلياً؛ إنّه مصطلح استنبطه بعض العلماء خدمة لأغراضهم الفكرية، وبالتالي فتحيده موكول إليهم. وهو مفهوم من درجة ثانية، أو لنقل إنه مفهوم هجين، يتمثل دوره في تأسيس أفق معرفي محدد، في نفس الدور الذي يقوم به مفهوم "اللغة" في اللسانيات، أو مفهوم "الثقافة" في الأنثروبولوجيا (سميث 1998: 269).

إن "فكرة" الدين ليست أفلاطونية، بل هي مقولة متخيّلة، مستنبطة، استعملها علماء الدين لتحديد الظواهر وتأويلها. وليس "الدين" حقيقة كامنة لها بنية، ووظيفة، وجوهر، تنتظر أن يقع اكتشافها. فالقول بأنّ لفظاً كهذا يحيل على حقيقة ما، غامضة أو مثالية، إنّما هو قول غير صائب. وقد مثّل هذا النقد هجمة تفكيكية على مشروع دراسات الأديان التي كانت ترمي إلى تمثيل أديان معينة، وإلى تمثيل ظاهرة الدين على الوجه الأعمّ.

فبالنسبة إلى كابس (Capps)، كان إيمانويل كانط (Immanuel Kant) هو الذي ألقى بذور هذا المشروع الحدائيّ حين اقترح تمييزاً مبدئياً بين الأديان الطبيعية والأديان الموحاة. فالدين الموحى هو الدين الممثل في التوراة وفي نصوص دينية أخرى مماثلة، في حين أنّ الدين الطبيعيّ هو الدين الذي يكون مثالياً، فكون جذوره ضاربة في الأخلاق. إنّ الأديان التاريخية تعكس-بدرجات متفاوتة- هذا النومينون<sup>1</sup> الكانطيّ الذي يُعتبر مثالياً (كابس 1995: 7). وفي القرن التاسع عشر، بلغت دراسة الأديان درجة من النضج باستعمال رجال الدين البروتستانت الليبراليين وكذلك مناوئهم لهذا النموذج الكانطيّ في دراسة الأديان في التاريخ والمجتمع. أمّا أولئك المتمسكون أكثر بالمسيحية، فقد وجدوا أنّ دينهم يتناسب مع النومينون المتعلّق بالدين الطبيعيّ الذي وضعه كانط. لقد تحوّل الدين الطبيعيّ كما بلوره كانط إلى مسيحية مرفوعة إلى درجة

1- لا يوجد في اللغة العربية عدا هذه العبارة المنحوتة للتعبير عن اللفظ الإغريقيّ (νοούμενον / nouómenon) الذي استعمله أفلاطون للتعبير عن الحقيقة كما يستوعبها العقل، في مقابل العالم الماديّ الملموس. وللکلمة رديف فرنسيّ هو (noumène). أمّا بالإنجليزية، فنجد اللفظ (noumenon) الذي هو مستعمل في هذا المقال. (الترجمة).

المثاليّة، أو إلى دين مرفوع إلى درجة المثاليّة. وقد بلغت هذه النزعة أوجها مع ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) في القرن العشرين (كابس 1995: 117-146).

أمّا أولئك الذين لم يكن لهم ميل إلى علوم الدين، فقد تناولوا قضية الدين باعتماد مجموعة مختلفة من الأسئلة. فقد اتّبَعوا الأسئلة الوظيفيّة المتعلقة بأثر الأديان، وبلغتها المميّزة، وتبعاتها في السياسة والاقتصاد (كابس 1995: 158، 209)، ولكثّم كانوا دوماً يبحثون عن النماذج العليا والأنساق المتواترة التي تميّز الطقوس والأساطير والمعتقدات. وسواء أعلّق الأمر بنماذج فيبر (Weber) المثاليّة، أم بالأساليب الجماليّة التي هيمنت على هذا المبحث منذ وقت وجيز، فإنّ مفهومًا ضمّنًا للدين (نومينونا) ذا نماذج عليا وأنماط مميّزة لم يكن قد تشكل بعد. لقد أخذت صعوبة تجسيد فكرة النومينون الكانطيّ في التزايد، ولكثّم مثلت خلفية لهذا الاتجاه الفكري. وليس من باب الصدفة أنّ "مجلة الجمعية العالميّة لدراسة الأديان" (Journal of the International Association for the Study of Religions) التي تأسّست عام 1954، كانت تسمّى نومان (Numen)، وتعني هذه العبارة "قوّة أو تأثيرا روحيين غالبا ما يقع تحديدهما بشيء طبيعيّ أو ظاهرة أو مكان" (ماريام-قاموس وابستار 2018) (Merriam-Webster Dictionary 2018). إنّ اسم المجلة ذاته يدحض فرضيّة المبحث العميقة. ففي نقد لهذا التاريخ مختلف إلى حد ما، يعتبر مورفي (Murphy) أنّ دراسة الدين كانت تتبع تحقيق الروح الهيجلي (مورفي 2014: #9548). وسواء أكانت دراسة الدين يمكن أن يُتَعَقَّب فيها أثر كانط كما يدعو إلى ذلك كابس، أم هيغل، فإنّ حجّة جونتان سميث المتمثّلة في أنّ الدين بوصفه مقولة أو مفهومًا عامّين، وقع استنباطهما واعتمادهما استجابةً لمتطلبات هذا المبحث، إنّما هي أمر واضح. إنّ نزعة سميث النقديّة مثلت وسيلة للتذكير بروح كانط وهيغل في مؤلّفات علماء الدين الذين ظهروا في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وعلى غرار منجزات حدثيّة أخرى، فإنّ الدين قد أنتج خيال علماء الحدائث الخصب. ولكن في حالة دراسة الأديان، كانت روح هذه النزعة النقديّة في هذه الدراسات موجّهة بصفة خاصة ضدّ النزعات العقائديّة الثاوية في هذا المبحث. وقد وظّفت أفكار سميث النقديّة لإمطاة القناع عن علم العقيدة هذا، ولكن دون الاعتراف دوماً بجذورها الحدائيّة الكانطيّة أو الهيجليّة. وفي بعض المباحث، صارت علوم العقيدة القديمة والجديدة هي الهدف من الدرس. وهكذا، تجنب التصور الغربيّ الحديث للدين النقد المباشر. وقد برز دونالد فيبه (Donald Wiebe) وروسال ماك كاتشيون (Russel McCutcheon) ضمن هذا الاتجاه في البحث. فقد ركّز فيبه اهتمامه على علم العقيدة الذي يقوّض مبحث دراسة الدين-بدءا ببعض أبرز مؤسّسيها وصولا إلى روادها المعاصرين (فيبه 1991؛ 1994؛ 1994أ؛ 1994ب). وهو يلمع أحيانا بشيء من الحنين إلى أنّ مؤسّسي هذا المبحث الأوائل قد وقع الانقلاب عليهم على يد علماء دين منغلّقين قوّضوا أسس المبحث العلميّة. ويتبع ماك كاتشيون منهجا مماثلا في التفكير، مركّزا اهتمامه على فكرة أنّ علم عقيدة من هذا القبيل إنّما وجد سبيله إلى هذا المبحث عبر التركيز على أنّ الدين هو أمر فريد ولا يمكن أن يتمّ تفسيره بواسطة وقائع اجتماعيّة أو وجوه تنمويّة أخرى (ماك كاتشيون 1995: 302؛ 1997). فلم يكن أحد من هذين العالمين يعتدّ بالبعد النقديّ الما-بعد-الحدائيّ المسلّط على الفلسفة الوضعيّة وعلى الحدائث، ولم

يكن أحد منهما يسائل بجدية مكانة هذا الاختصاص ومدى هيمنته في الدول الغربية العلمانية. وحتى في بعض المناسبات القليلة التي أقرّ فيها ماك كاتشيان بأنّ المفردات المستعملة في الأديان إنّما يعود أصلها إلى الغرب وإلى المسيحية، فإنّه يتجاهل هذه النقطة الهامة (ماك كاتشيان 1995: 300). ولئن التزم فيبه وماك كاتشيان بتقديم أطر تفسيرية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، فإنّهما قد قدّما فكرة خاطئة بناء على مفهوم الغائية، مفادها أنّ العلماء الغربيين وغير الغربيين قد يحققون بعض التحرر وبعض التبصّر في هذا المجال. إنّ هذه الروح المناهضة للعقيدة تستحقّ تفكيراً نقدياً نظراً إلى مكانتها الخطابية في الدراسات الدينية. وذلك أنّ دراسة الدين حافظت على صلة مميزة بعلم العقيدة، ولا سيّما بعلم العقيدة المسيحي. وقد ظهر هذا المبحث في أوروبا، بين أسوار جامعات دينية، وحاول دون جدوى أن يتحرر منها دون جدوى. فقد بقي الظلّ العقديّ يخيم عليه على نحو عميق، بل ولعلّه بقي متخفياً في الدراسات النقدية التي كانت تعلن مناوئتها له. وعلاوة على فيبه وماك كاتشيان اللذين بقيا حريصين على حماية حدود هذا المبحث النابذ للاجتياح العقديّ، فلنا أن نقارن فكرة جونتان سميث القائلة بأنّ الدين ليس مقولة أصلية فينا، بفكرة مماثلة كان ويلفريد سميث (Wilfred Smith) أوّل من جاء بها في دراسته للدين قبل عشرين سنة، وهو الذي لا تخفى اهتماماته المسيحية العقديّة على أحد. يعتبر ويلفريد سميث في كتابه الذي لقي صدق كبيراً (بالإنجليزية) "معنى الدين ونهايته" أنّ الدين باعتباره موضوعاً مجسّداً للدرس، فإنّه يحسن استبعاده لفائدة التدين (سميث 1962). ومثل جونتان سميث، يرى هو أيضاً أنّ الدين إنّما كان اختراعاً جاءت به الدراسات الدينية، بيد أنّه يعتقد بناء على الأسس العقائدية أنّ هذا المصطلح قد حرم العلماء من فهم التجربة العميقة التي يعيشها الأشخاص المتدينون. وبالنسبة إلى ويلفريد سميث، فإنّ التدين هو معطى حقيقيّ جدير بالاهتمام العلميّ. ولم يكن يعتمد منهجاً ما-بعد-حدثياً، بل منهجاً عقائدياً هو مدين فيه لبول تيليش (Paul Tillich) وربّما لكانط والبروتستانتية (انظر كابس 1995: 289). إنّ جوهر الدين لا يكمن في تقليد ما، بل في إحساس ما أو تجربة معيشة. ويرفض جونتان سميث كذلك حقيقة الدين، ولكنّه يعتقد أنّه كان اختراعاً مفيداً لعلماء الدين. إنّ هذا التقارب الشديد بين رجل دين بروتستانتيّ وباحث ناقد ليس مصادفة كما يبدو عليه الأمر.

وحرّيّ بنا أن نميّز بين سميث ما-بعد-الحدثيّ والعقائديّ، والعلماء ما-بعد-الاستعماريّين الذين اعترفوا أيضاً باختراع الدين على أنّه مقولة تحليلية، ولكنّهم ذهبوا شوطاً أبعد إذ بيّنوا كيف أنّ هذه المقولة كانت متأصّلة في تاريخ الغرب. وقد كانت لطلال أسد الصدارة في هذا الاتجاه. فهو إذ يتتبّع نشوء الدين، يبيّن كيف أنّ الدين بوصفه ممارسة ومقولة قد وقع نقله بعد مرور فترة معيّنة إلى مجال الكنيسة والفكر القضائيّ الغربيّ والدراسة الأكاديمية المتعلقة بالأديان (أسد 1993). وفي كتاب لاحق له، يلفت النظر إلى البناء الخطابي الذي يميز كل ما هو علمانيّ. وهنا يبيّن أسد كيف أنّ فكرة الدين في خطاب الدولة الحديثة هي فكرة ضرورية لوضع إطار علماني وأخلاقي. فالدين والعلمانية إنّما وقع خلقهما معا في المدرسة وفي الدولة الحديثتين: "لقد كان الدين جزءاً من إعادة تشكيل أزمنة وفضاءات عمليّة، وإعادة صياغة للمعارف

وللقوى العمليّة، ولسلوك ذاتيّ، وللحساسيات، والاحتياجات، ولكل ما يُتوقع من الحداثة" (أسد 2001 ب: 221).

فأسد يشير إلى قوّة الدين الخطابيّة في المجتمعات الغربيّة، وعلى العكس من جوناتان سميث ومن ويلفريد سميث، فإنّه يصرف اهتمامه إلى الدور الذي قد لعبه هذا المبحث في تاريخ أوروبا. إنّ نظرة أسد النقديّة الثاقبة إلى سياسات الدول الحديثة في تشكيل الدين قد استدلت عليها في أعمال أخرى استعماريّة وما-بعد-استعماريّة (دراسلير وماندابير (Dressler & Mandair) 2011؛ دوبيسون وسايرز (Dubuisson & Sayers) 2003؛ كينغ (King) 1999)<sup>1</sup>.

وفي جامعة كايب تاون (Cape Town) مضى دافيد تشايداستر (David Chidester) شوطاً أبعد مما بلغته المدرسة والتاريخ الغربيان. ففي عدد من الكتب التي ألفها، بيّن كيف أنّ الدين بوصفه مصطلحاً إنّما وقعت إعادة إنتاجه في البنى التي أسستها الدولة الحديثة والدولة الحديثة-الما-بعد-الاستعماريّة. وقد بيّن كيف أنّ تعريفات كهذه كانت موظّفة في المجالين الاستعماري الإمبريالي السابقين. فقد كانت النظريّات التي صاغها العلماء من أجل فهم الأديان، تطبّق في مشاريع ترمي إلى إخضاع الآخر وحتى إلى تصفيته عرقياً. فلم تكن أنظمة تصنيف الذات و"الآخر" دوالّ حياديّة، بل كانت مطبّقة بعنف ووحشيّة في حروب استعماريّة هدفها الغزو والاحتلال (تشايداستر 2004؛ 1996؛ 2014). فقد يكون الدين بوصفه مصطلحاً قد وقع اختراعه فعلاً على يد علماء، غير أنّه لم يكن منفصلاً انفصالاً تامّاً عن ملامح التاريخ السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة التي كان العلماء يشتغلون ضمنها.

إن هذه المراجعة المختصرة تبين لنا أنّ لدراسة الأديان تاريخاً في المشروع التنويريّ، وأنه كان لها تركيز خاصّ على تجديد علم العقيدة الليبراليّ والبروتستانتيّ المسيحيّ، أو حتى اختراعه. فهذا المنهج المتسم بنزعة علمانيّة أكبر في دراسة الأديان، والذي يسلّط الاهتمام على المناويل والأطر الحاكمة بالشأن الدينيّ، لم يتعد ابتعاداً مفرطاً عن جذوره الكانطيّة والهيغليّة (يشدّ عن هذا مورفي 2014؛ راشكه (Raschke) 2012). فدون شك، كانت دراسة الأديان متضافرة مع علم العقيدة المسيحيّ، وكان لا بد من استئصال هذا التضافر: وهو ما مثل أحد وجوه هذا المبحث. وعلاوة على هذا، فقد ازدهر هذا المبحث عبر تمثيل "الآخر" الذي اندمج مع المصالح الوطنيّة والاستعماريّة. لقد كانت كلّ هذه العوامل جزءاً ممّا أدعى أنّه حياديّ، أو ممّا يسمّيه سترانسكي (Strenski)-منذ سنة 2015-في كتابه الذي تمّت مراجعته، "فضولاً" يتعلّق بالدين، وبعناصره، وبآثاره (سترانسكي 2015: 171). وقد أماطت المعارف الما-بعد-الحداثيّة والما-بعد-الاستعماريّة اللثام عن هذا الفضول.

1- إنّ ثمة مقارنة مشابهة ولكنها لئن كانت واضحة جليّة، فهي ليست ما-بعد-حداثة. ونجدها في عمل هانس كيبينبارغ (Hans Kippenberg) الذي بيّن كيف أنّ الدين-بوصفه مقولة في دراسة الدين-إنّما كان جزءاً من حركات سياسيّة وفكريّة أوسع في أوروبا (كيبينبارغ 1983؛ 2000؛ 1994).

ومع هذه الخلفية المعرفية، يكون من العسير استعمال مصطلحات هذا المبحث ومناهجه بدون أي نقد، وبدون قدر كبير من الاحتراز. ففي مقال عنوانه (بالإنجليزية) "ما وراء الدراسات الدينية؟"، يقترح تشايدستر موقفا هيغليا متعلقا بـ "الأوفهيبونغ" (Aufhebung) بما هو "إلغاء وإبقاء، حذف وتحويل" (تشايدستر 2017: 75). وعضو البقاء في إسهاره وفي إسهار أسلاف آخرين ألمان وغربيين عامة، فإنني أقترح أن نبدا النظر في دراسة الأديان باعتبارها خطابا يندرج في سياقات ثقافية وتاريخية وسياسية أخرى. فحري بنا أن نلتفت بجديّة أكبر إلى دراسة الدين من منطلق أفضل هو زاوية نظر الطرف المستعمر، بدلا من حصر أنفسنا في إعادة صياغة الخطاب الغالب لا الاكتفاء بتجويده، وذلك من أجل مواصلة إسباغ الموضوعية على حركات وظواهر دينية في أصقاع أخرى من العالم. وفي هذا المقال، فإنني أبدأ بالتقليد الخطابي الذي استهله المفكرون المسلمون، لأبين كيف أتهم قد أسسوا مبحثا محوره الدين، ولكن بأهداف ونتائج مختلفة.

#### 4- ما هو التحديث الإسلامي أو الإصلاح الإسلامي؟:

قبل صعود الأصولية والتطرف، كانت النظرة العلمية منحصرة في الاهتمام بتطور ما كان يسمى عامة بالتحديث الإسلامي. وثمة بعض الدراسات السوسولوجية المتعمقة التي أجريت حول صعود هذا التحديث الإسلامي وبروزه بين جماعات جديدة أنتجها الاستعمار والرأسمالية. وتشمل هذه الدراسات أعمال كل من شولتسه (Schulze) وأباطة وموادال (Moaddel) وفايسمان (Weissmann) الذين اعتمدوا مقارنة فيبارية كلاسيكية تربط بين وجوه التطور الدينية والمجموعات الاجتماعية الجديدة (فايسمان 2001؛ شولتسه 2000؛ موادال 2001، موادال وتلطّف (Talattof) 2000). إن اهتمامي يتعلّق بالأفكار التي وقع إنتاجها في نطاق التحديث الإسلامي، وبمساهمتها في خطاب فكري إسلامي. فالتحديث الإسلامي - بما هو حركة فكرية - لم يُعتدّ به اعتدادا كبيرا. وعلى غرار ما خلص إليه مسعود وسالفاتوري (Salvatore)، كانت المعرفة الغربية في الغالب تحوم "حول المحور الرئيسي المتعلّق بالعجز المتأصل في الإسلام عن التأقلم (...)" مع الحداثة (مسعود وسالفاتوري 2009: 50). ورغم هذا، فمنذ الثمانينيات أخذت أعمال طلال أسد تفتح مجالا للنظر في الطبيعة الخطابية التي تميز الدين عامة والإسلام خاصة. غير أنّ تطبيق مقارنة خطابية على الأعمال الفكرية الإسلامية لم يكن متناسقا. فقد وظف أسد وأولئك الذين حذوا حذوه فكرة التقليد الخطابي لتسليط الضوء على الاختلاف بين الخطاب الإسلامي والخطاب الحداثي العلماني الغربي. وقد كانت أعمالهم توحى بمنطق مزدوج ثابت، يتميز باعتبار أنّ التحديث الإسلامي لا ينتهي إلى أي خطاب إسلامي، وهذا أمر مؤسف. وثمة أيضا مفكرون آخرون استعملوا أفكار أسد الثاقبة للإشارة إلى التحوّلات التي حصلت في نطاق الخطاب الإسلامي، وكانوا بالتالي أكثر قبولا للتحديث الإسلامي. إنّ بين القراءتين اختلافا جليا، يتعلّق بتحديدتهما لخطاب فكري إسلامي حديث، وتمثيلهما له.

وقد حدّد كل من محمود وهيرشكند (Hirschkind) ما تمكن تسميته بقراءة أسد، التي اعتبرت التحديث الإسلامي اجتياحا إمبرياليا ثقافيا غربيا. وفي دراستهما التي لقيت صدى واسعا عن الحركات السلفية، قاما بتمثيل الخطابات الإسلامية على أنّها أطاريح مناقضة للخطابات الغربية في ما يخصّ الذات والأخلاق

(هيرشكند 2006؛ محمود 2005). وتعتبر محمود أنّ الحراك النسائي في المساجد بمصر لا تمكن دراسته انطلاقاً من مسلمات إطار كانطّي متعلّق بالحرية والوكالة. وإذ توظّف فكرة التقاليد الأخلاقية المتجسّدة، فإنّها تبين كيف أنّ التقوى تمّ صقلها وتنميتها دون أن تكون ثمّة حاجة إلى الحرية والوكالة والاختيار، ولا أية ضرورة لها. وهي ترفض خاصة فكرة قراءة المقاومة في ممارسات النساء الدينية، كما يذهب إلى ذلك عديد المفكرين النسويين (محمود 2005: 23؛ الجندي 1981؛ ماكليود (Macleod) 1991). وينتهج هيرشكند منهجاً مماثلاً في تحديد الممارسات الأخلاقية عبر الاستماع إلى الخطاب الشعبية ودراستها من خلال الأشرطة التسجيلية والمحطات الإذاعية. وهو أيضاً يحدّد خطاباً أخلاقياً يقوم على التعامل مع الذات والاستماع إليها وإصلاحها. ولئن كان ثمّة قدر من الوكالة مقبول في الخطاب الذي حدّده هيرشكند، فإنّه يستخلص أيضاً أنّ حركة التقوى لم تكن "مجرّد تحوّل تحديّ يرمي إلى تحقيق شكل من التدين العقلاني ذي سمة فردية متزايدة، ولا توظيفاً للدين من أجل توطيد ثقافة وطنية" (هيرشكند 2001: 4). إنّه يعتقد أنّ هذا الخطاب "يحتاج إلى أن يتمّ تحليله في نطاق اعتماد مخصوص للفضائل الشخصية والسياسية، ضمن خطاب إسلامي معاصر" (هيرشكند 2001: 4). إنّه لمن الجليّ أنّ كلاً من محمود وهيرشكند يميلان إلى اعتماد مصطلحات داخلية (محلّية) لتمثيل خطاب إسلامي فريد، ليس خطاباً غربياً.

ويمكن الإطناب أكثر في الحديث عن تمثيل محمود وهيرشكند للخطاب الإسلامي، غير أنّي وجدت أنّه من الأجدى أن أركّز على تمثيلهما للتحديث الإسلامي. ففي عمل محمود يُعتدّ به كثيراً، فإنّها تصف التحديث الإسلامي الذي حمل لواءه أبو زيد وأستاذه حسن حنفي بأنّه ليس سوى صدى للهيمنة الأمريكية الإمبريالية (محمود 2006: 337). وقبل ذلك بكثير، حاول هيرشكند إجراء تحليل لعمل أبو زيد بالمقارنة مع خصومه الإسلاميين تحت عنوان بالغ الدلالة هو (بالإنجليزية) "الهيرمينوطيقا أو البدعة". وإذ وظّف هيرشكند خطاب منتقدي أبو زيد الإسلاميين باعتباره هو المعيار في دراسته، فقد خلص إلى أنّ أفكار أبو زيد هي إنتاج هيمنة فكرية غريبة (هيرشكند 1995). وقد يجد المرء أصداء لهذا الحكم في ما يُطلق على بعض المفكرين من أنهم تحديثيون مسلمون في بعض البحوث التي كتبها أسد حول الخطابات الإسلامية الحديثة. ففي كتابه الرائد الذي عنوانه (بالإنجليزية) "وجوه نشوء الدين: مبحث القوّة وأسبابها في المسيحية والإسلام"، فإنّه يناقش الانتقادات الموجهة إلى الحكومة السعودية حين استدعت الجيوش الأمريكية لحماية المملكة خلال حرب الخليج سنة 1992. ويخصّ بالذكر العلماء الشبان الذين استعملوا خطاب "النصيحة" لتوجيه "نقد إصلاحيّ أخلاقي" إلى الملك (أسد 1993: 214). وبما أنّ "النصيحة" هي وعظ صوتي، فقد كانت جزءاً من "التقليد الإسلامي" ومثّلت "الأرضية التي يقوم عليها هذا الضرب من التفكير" (أسد 1993: 236). ويذكر أسد أيضاً أولئك الذين يسميهم بالمفكرين الحديثين ذوي التربية الغربية الذين عارضوا الحكومة في قرارها ذلك، وعبروا عن قلقهم -سراً أو علانية- لبعض الأمراء. غير أنّ أسد يضيف أنّهم "لا يصفون نقدهم بمصطلحات مثل مصطلح "النصيحة" الإسلامي" (أسد 1993: 222 الهامش 45). فيبدو إذن أنّه لا يهتم إلا بعلماء الدين باعتبارهم مساهمين في خطاب إسلامي ما، متجاهلين الدور التاريخي الذي نهض به المفكرون غير الدينيين من أمثال الشعراء والكتّاب والمتصوّفة والفلاسفة، الذين تصرفوا بوصفهم نصحاء للخلفاء

والسلاطين والزعماء العسكريين. وفي عمل آخر حول تغيير الشريعة في المحاكم الشرعية المصرية، يناقش أسد دور التحديثيين الإسلاميين أمثال محمد عبده وأحمد صفوت في إعادة التشكيل هذه. وسأتناول عبده بالنقاش لاحقاً. ويعرّف أسد صفوت على أنه "محام تدرّب على يد بريطانيين، ومناصر لإصلاح الشريعة، نظر إلى القرآن-مثله مثل غيره من المفكرين الفكتوريين النشويين-على أنه نصّ ديني عفا عليه الزمن، يخلط بين الأحكام الأخلاقية والقانونية. وهي أحكام يجب أن تحدّد دلالاتها غائبة تاريخية ما" (أسد 2001 أ: 10). إنّ نعت صفوت على هذا النحو يضعه خارج الخطاب الإسلامي كما يرسم أسد حدوده. أمّا عبده-من منظور أسد-فلم يتمخّص ليكون علمانياً بسبب تأثره المبكر بالتصوّف. ولكن، وبشكل عامّ، يقرّ أسد بمساهمة المسلمين التحديثيين فقط في دعمهم "للسياسات العلمانية" ومساهماتهم فيها. إنّ تمثّل الخطاب الإسلامي هذا يضمن شرعية القول بأصالة الأفكار التحديثية الإسلامية، لفائدة الخطابات الإسلامية والتقوية التي حافظت على إطار عقائديّ بدأ أنّه يتّصل بالماضي ويعارض الغرب. وبالرغم من احتراز أسد الصريح الذي مفاده أنّ تلك الأصوات المنشقة يحسن ألاّ يقع تجاهلها في دراسة الإسلام، فإنّ هذا تحديداً هو ما قام به هو وقراؤه (أسد 1986: 16).

ويمكن أن نقرأ أعمال أسد قراءة مختلفة، مستفيدين خاصة من مقاله الذي كان له صدى كبير، والذي يقول فيه: "إنّ أنثروبولوجيا معينة موضوعها الإسلام، يجب أن تسعى إلى فهم الظروف التاريخية التي تمكّن من إنتاج تقاليد خطابية محدّدة والحفاظ عليها، أو تغييرها، وإلى جهود أهل الممارسة لتحقيق الانسجام المرجوّ" (أسد 1986: 17؛ والإبراز هو من عندنا). وإذ يحيل أرماندو سالفاتوري أيضاً على أسد، فإنّه يعتقد أنّ مشروعاً إسلامياً حديثاً يجمع كلاً من التحديثيين والإسلاميين، قد تمّ إنتاجه بالتحاوّر مع محاورين غربيين. إنّه يدعو إلى حادثة إسلامية توازي الحادثة الأوروبية وتتقاطع معها (سالفاتوري 1997). وفي عديد الأعمال المنشورة، استلهم دجون بوون (John Bowen) أعمال طلال أسد لإنجاز دراسته للخطابات الإسلامية في السياقات المحليّة (إندونيسيا وفرنسا)، وفي التقائها بالحادثة (بوون 1987؛ 1989؛ 1993؛ 2001؛ 2004). وإذ تعمل سميرة الحاج على مشاريع محمّد بن عبد الوهّاب الإصلاحية في القرن الثامن عشر، وعلى مشاريع محمد عبده الإصلاحية فيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنّها تقتدي بأسد وتبيّن تغيير الخطاب الإسلامي الإحيائي والإصلاحي (الحاج 2009). إنها تبيّن أنّ عبده-على عكس ابن عبد الوهّاب-يضع أسس حادثة إسلامية ملتزمة بإطارها الخطابى التاريخي. وفي دراسة لسلى إسماعيل خصّصتها للتيارات الأكثر محافظة بمصر في نهاية القرن العشرين، فإنّها تولي اهتماماً كبيراً للخطاب الإسلامي المستنير بالسياسة وبالمصالح التطبيقية (سلى 2003). إنّ كلّ هذه الدراسات لم تُقْصِ المساهمات التحديثية في خطاب المسلمين عن الدين، وهو خطاب منفتح على التغيير.

لقد كان لأسد دور كبير في فتح الباب أمام نقد ما-بعد-حدائيّ في سياق دراسة الإسلام. فهو يقدّم نافذة تمكّن من التعامل مع التحديث الإسلامي، لا باعتباره موضوعاً للدرس، بل باعتباره تقليداً خطابياً في حدّ ذاته. ومع هذا، فثمة اختلاف في قراءة أسد بين أولئك الذين يثمنون دور التحديثيين الإسلاميين ضمن خطاب إسلامي، وأولئك الذين يرونهم متطّقلين غرباء، رفضوا أسس الخطاب وجوهره. فأسد نفسه والذين



حذوا حذوه، يمثلون خطابا إسلاميا هو بمثابة الأطروحة النقيضة لخطاب الحداثة الغربي. بيد أن ثمة علماء يقدرون تاريخ الإسلام الطويل، ويحاولون تحديد الحداثة الإسلامية على أنها أسلوب في التفكير أو استجابة مجسدة في تاريخ الإسلام (انظر فول (Voll) 1983؛ 1982؛ هوبينك (Hoebink) 1998). وهؤلاء أيضا يولون عناية خاصة للتحوّل في الخطاب الإسلامي.

## 5- التحديث الإسلامي باعتباره خطابا فكريا:

إنني أدعو إلى أن نتجاوز وهم الالتحام بين الإسلام والحداثة، علنا نحسن تقييم عمل المسلمين التحديثيين الفكري. فالتحديث الإسلامي ليس مجرد تبني غير نقدي ولا واع لبعض الأفكار الغربية الحديثة، التي أثرت في فكر أولئك الذين قرؤوا أعمالا غربية أو درسوا في الغرب، أو حتى التقوا ببعض المفكرين الغربيين. فهم بشكل تلقائي أو واع، يبتدعون تعريفات ومقولات تتعلق بالدين وبالشأن الديني، يتم فيما بعد تطبيقها على الإسلام والمسلمين في الماضي والحاضر. إنهم يقومون بما يعتقد العلماء الاجتماعيون أنه اختصاصهم الحصري.

وعلى غرار مفكرين ما-بعد-استعماريين آخرين، يتساءل أسد عن وجهة استعمال الاستعارات النمطية والنظريات التي تمّ استحداثها في دراسة الإسلام في الأنثروبولوجيا.

إن مفهومنا للدين يحدّد نوع الأسئلة التي نتصوّر أنّها قابلة لأن تطرح وأنّها تستحقّ الطرح. ولكن ما أقلّ الأنثروبولوجيين المتخصّصين في الإسلام، والذين يولون هذه المسألة عناية جادة. فهم بدلا عن ذلك غالبا ما يستندون دونما تمييز إلى أفكار مستقاة من كتابات علماء اجتماع عظام (من أمثال ماركس وفير ودوركايم) من أجل وصف وجوه تشكّل الإسلام، فلا تكون النتيجة دوما مجدية (أسد 1986: 12).

وفي سياق لاحق من المقال السابق، فإنّه يلجّ أكثر على هذه المسألة، إذ يبيّن ما هي الحجة الأبرز في دراسة التقليد الإسلامي:

وفي تمثيل المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا للتقليد الإسلامي، فإنّهم غالبا ما يهّمشون مكانة الجدل والتفكير اللذين يميّزان الممارسات التقليدية. فعلى وجه العموم، يقع اعتبار أن الجدل هو الدليل على أنّ "التقاليد في أزمة" ... غير أنّ وجوه التناقض هذه والمعادلات هي نفسها عمل دافع تاريخي، يبين في التعارض الإيديولوجي الذي يقدّمه إدموند بوركه (Edmund Burke) بين "التقليد" و"العقل"، وهو تعارض أقامه المنظرون المحافظون الذين اقتدوا به، فأدخِل إلى حقل السوسيولوجيا على يد فيبر (أسد 1986: 16).

ويطلب أسد من علماء الإسلام وعلماء الدين على وجه العموم أن يتحلّوا بالنقد الذاتي فيما يتعلّق بالمصطلحات المستقاة من المسيحية ومن تاريخ الغرب. فهذه المصطلحات تاريخ خاصّ يحسن ألاّ يقع تطبيقه بشكل غير نقدي على ثقافات وتقاليد أخرى. وهو يطلب من علماء الأنثروبولوجيا وتحديدًا من العلماء المنتمين إلى المدارس الغربية، أن يكونوا واعين بتعريفات الدين التي يتبنونها ثمّ يستعملونها لتقديم تمثّلات معينة. فأسد يخاطب علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع عامة، طالبا منهم أن يكونوا أكثر حذرا فيما يقدّمونه من تقييم وتمثيل. وفي مراجعة للأعمال الهامة التي تنطرق إلى المصدر الغربي الذي أخذت

منه مصطلحات مجال دراسة الأديان، يقرّ ماك كاتشيون (McCutcheon) بوجود هذا المشكل الذي طرحه أسد ونينيان سمارت (Ninian Smart). فعلى غرار أغلب النقاد، فإنّ ماك كاتشيون عاجز عن التحرر من حدود المدرسة الغربيّة (ماك ماتشيون 1995: 290؛ 300).

وجليّة الأمر أنّ التحديّتين المسلمين منذ القرن التاسع عشر، قاموا بابتكار مفاهيم وتعريفها من أجل التحليل والتصنيف وإصدار الأحكام. وما حصل أنّهم استعملوا نفس المصطلحات المستعملة في الدراسات الدينية الأكاديميّة الغربيّة. والعديد من الباحثين في الإسلام الذين يتبنّون بوعيمهم الذاتي تعريفًا للدين-كما ينصح أسد بذلك-وجدوا مفكرين مسلمين يقومون بالشيء نفسه. ولذلك فقد وعوا بأنّ المفكرين المسلمين استعملوا الدين من أجل تأسيس تقليد معرفي محوره التحديث الإسلاميّ وتطويره، أو لما أفضل أن أسمّيه التجديد الإسلاميّ. إنّ الإقرار بهذا الجهد المعرفي للمفكرين المسلمين يدعونا إلى أن نعتف بوجود خطاب ديني في أوساط المصلحين المسلمين، الذين غالبًا ما تقع دراستهم بوصفهم مجرد مواضع للتحليل. فبدلاً من مجرد تعريف التحديّتين المسلمين بأنهم مجرد مفكرين حديثين محدودين، تشوب أعمالهم الهُجْنَةُ بين الإسلام والغرب، أو بأنهم أهل بدعة، فإنّني أهتمّ بهم بوصفهم مبدعين ومساهمين في خطاب ديني معين.

وفيما عدا علماء من أمثال سالفاتوري (Salvatore) (1997) وكارول كيرستن (Carool Kersten) (2001)، فإنّ أغلب الدراسات المتعلّقة بالإسلام تتجاهل العمل النقدي الذاتي الذي أنجزه عدد من المفكرين المسلمين. إنّ خطاباً عن الإصلاح الإسلاميّ مصدره التأمّلات والابتكارات المتعلّقة بالدين وبالشأن الديني بوصفهما بناءات خطابية، من شأنه أن يساعد مبدعيه على إنتاج موضوعات سياسيّة ودينيّة جديدة، وعلى انتقاد التقاليد القائمة، ورسم ملامح جديدة للمستقبل. فهو خطاب يستفيد من الأفكار المتعلّقة بالدين والإصلاح، والتي تعود إلى ما قبل الحداثة. ذلك أن لفظي "الدين" و"الأديان" موجودان في تاريخ الإسلام الفكريّ، وقد تمّت مناقشتهم باستفاضة في الأعمال الدينيّة والفلسفيّة والصوفيّة السابقة للعصر الحديث. ولكن، منذ القرن التاسع عشر، تمّت إعادة تعريف الدين والتفكير فيه، وصار يقوم بدور بناء في النقاشات والمجادلات الدائرة في أوساط الباحثين والمفكرين المسلمين.

## 6- الإصلاح الإسلاميّ الحديث: خطاب محوره الدين:

بوّدي أن أقدم مساهمتين تتنزلان ضمن هذا الخطاب الفكريّ. تأتي الأولى من القرن التاسع عشر في المناظرة بين جمال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده من جهة أولى، ورنست رينان (Ernest Renan) ووزير خارجية فرنسيّ هو غابريال هانوتو (Gabriel Honotaux) من جهة ثانية. ويُعتَبَر الأفغانيّ وعبده هما مؤسّسا التيّار الإصلاحيّ، إذ يمتدّ أثرهما الفكريّ وتأثيرهما حتّى القرن العشرين. واذ ساركَز فقط على كتابات عبده في هذه المناظرة، فإنّني سأبيّن كيف أنّه يوظّف الدين بوصفه مصطلحاً خطابياً لتحديد الإسلام، وانتقاد الممارسات الاستعماريّة، ولتخيّل مستقبل مختلف للمصريّين وللمسلمين. ويأتي الأنموذج الثاني الذي أعتمده من عمل نصر حامد أبو زيد، إذ سأبيّن كيف أنّه يستعمل مقولة الدين لنقد الخطاب الدينيّ ولصياغة أسلوب جديد في قراءة القرآن.

لقد وُلد عبده في عائلة ريفيّة بمصر السفلى سنة 1849، وكان في صباه يتوق إلى شيء أفضل من التربية التقليدية التي تلقّاها في طنطا. فوجّهه أحد عمومته نحو التصوّف ثمّ نحو العلوم الحديثة التي بدأت تزدهر في تلك الفترة. وكان لزيارة الأفغاني لمصر سنة 1872 أثر شخصي وفكري عميق في عبده. ففي كتابه الأوّل الذي ألفه سنة 1874، والموسوم بـ "رسالة الواردات"، نجده يصف الأفغانيّ بأنّه معلّمه الروحيّ. وقد أتمّ دراسته في الأزهر واضطلع بمنصب مدرّس مدّة وجيزة. وسرعان ما انخرط في التقلّبات السياسيّة في تلك الفترة. ولمّا وقع الاشتباه في تورّطه في ثورة أحمد عرابي باشا المناهضة للاستعمار (1879-1882)، نُفي عن مصر. وقد أمضى عبده مدّة وجيزة من حياته في باريس مع الأفغانيّ، حيث كوّنوا جمعيّة اسمها "العروة الوثقى" ونشرا جريدة تحمل الاسم عينه. ولم تدم الجمعيّة ولا الجريدة مدّة طويلة، فاتّجه عبده بعد فترة وجيزة إلى بيروت لمواصلة عمل مرتبط بشكل أكثر مباشرة بالتعليم والقانون. وقد ألقى سلسلة من المحاضرات حول علم العقيدة تمّ نشرها لاحقا تحت عنوان "رسالة التوحيد" (عبده 1368). وفي سنة 1889، سُمح لعبده بالعودة إلى القاهرة، وأسندت إليه عدّة مناصب قضائيّة وتعليميّة مهمّة. ويبدو أنّ نزعتة الإصلاحية واعتداله نالا إعجاب خديوي مصر ومراقبيه البريطانيين. وقد كرّس عبده نفسه لإصلاح التعليم والدين والقضاء، حتّى وفاته سنة 1905. ويبدو أنّه قد تصالح مع السلطة الاستعماريّة ولكنه ظلّ متمسّكا برفض الحكم الأجنبيّ. وفي سنة 1897، قدم العالم الدمشقيّ الشهير، المعجب بعبده والأفغانيّ، محمّد رشيد رضا إلى القاهرة، من أجل تأسيس مجلة متخصصة في الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ. وفعلا، فقد بدأت المجلة الموسومة بـ "المنار" بالصدور سنة 1898 وتواصلت حتّى سنة 1940. وكانت المقالات الصادرة في الأعداد الأولى في أغلبها لعبده. فوضعت كتاباته المتنوّعة الأساس الفكريّ للإصلاح الإسلاميّ.

يحدّد عبده الدين بأنّه أمر فطريّ، وبأنّه صفة بشريّة يصعب محوها من التركيبة والتجربة الإنسانيّتان: "إنّ الدين وضع إلهيّ، ومعلّمه والداعي إليه البشر" (عبده 2011: 8)<sup>1</sup>.

"وكأنّ الإنسان في نشأته لوح صقيل وأوّل ما يخطّ فيه رسم الدين، ثمّ ينبعث إلى سائر الأعمال بدعوته وإرشاده وما يطرأ على النفوس من غيره فإنّما هو نادر شاذّ حتّى الصفات، بل تبقى طبيعته فيه كأثر الجرح في البشرة بعد الاندمال" (عبده 2011: 8).

فالدين إذن فطريّ وتجريبيّ معا. وهو ممنوح من الله ولكن يمارسه البشر بوصفه تجرّبه على نحو بالغ العمق. وفي تصنيف عبده، لا يستحقّ أثر الدين السلبيّ الدائم أيّ عناء، وهو يضيف سمتين أخريين للدين يبدو أنّهما متأتيتان مباشرة من علم العقيدة الإسلاميّ، فيقول: "تلقّاه العقول عن المبشرين والمنذرين فهو

1 - يشير المؤلّف إلى عنوان كتاب عبده بأنّه "الإسلام دين العلم والمدنيّة"، ولم نجد العنوان على هذا النحو في مختلف الطبقات التي تيسّر لنا الوقوع عليها. بل وجدنا صيغة العنوان هي التالية: "الإسلام بين العلم والمدنيّة". وكذا لم يتيسّر لنا العثور على الطبعة التي اعتمدها المؤلّف، وقد خيّرنا اعتماد الشواهد الأصليّة من هذا الكتاب على تعريب صيغتها الإنجليزيّة التي أوردها هو. فأحلنا على الشواهد بناء على الطبعة التي اعتمدها وهي طبعة كلمات عربيّة للترجمة والنشر، القاهرة، 2011. وهذه الطبعة هي التي سنحيل عليها في ترجمتنا للمقال. (الترجمة).

منسوب لمن يختصهم الله بالوحي" (عبده 2011: 8) "وإنما إرسال الأنبياء (...) هو أحد متممات الوجود البشري، وهو من بين احتياجاته الهامة للاستمرار في الوجود" (عبده 1368: 10794).

ويلعب الفكر والأنبياء دورا هاما في تكوّن الدين وديمومته: فهما حسب عبده يؤكّدان قيمة الدين. ولا يمكن لأسس الدين في الخلق والتجربة والنبوة والعقل أن تنفصل عن قيمته الاجتماعية. فالعقل والدين-حين يترافقان-ينتجان التقدّم.

إنّ الدين هو الشيء الذي من خلاله ينشر العقل المعرفة، ويمتدّ على مدى العالم؛ ويبلغ السماوات العلى؛ (فهو يساعد العقل) على التأمل في آيات الله، وعلى اكتشاف أسرار خليقته؛ أو على استخلاص أحكامه. وإنّما كلّ العلوم هي مراعى للأذهان لكي تجني منها ما تشتهي، ولكي تبلغ المتعة إلى الحدّ الذي تبتغيه. ولكن حين يتوقّف الدين، وتتغلّب الوثوقيّة المطلقة، حينها تقف المعرفة ويأفل نجمها. ولا يحصل هذا كلّ دفعه واحدة، بل يتبع منطق التاريخ (عبده 1989: 160).

فالدين إذن يدعم الفكر والنمو. ولكنّ الدين بلا فكر يقود إلى التأخّر. وقد يكون من شأن الدين أيضا أن يقود إلى الفوضى والدمار حين يُستغلّ لأغراض سياسيّة، كما حصل في تاريخ الإسلام، غير أنّ عبده لم يغفل عن توظيف المشاريع الاستعماريّة للدين.

لقد ذكرت الدين من بين عناصر القوّة لأنّ السيد هانتوتو لا ينفى أن أوروبا ترتب إلى الدين فيما يخصّ السياسة الاستعماريّة. وأنّ المبشّرين والجمعيّات الدينيّة هما من بين أهمّ الأدوات التي تُمتلك لتحضير الشعوب لقبول سلطتها حين يناسبهم ذلك، ولكي تحضّروهم لتحملّ القوّة التي يرزحون تحتها والتي تحتوهم (عبده 1989: 86).

وفي تأملات عبده، لا يبعد الدين والفكر والقيمة الاجتماعيّة بعضها عن بعض كثيرا. وهو يشرح هذه العلاقة الفكريّة بين الدين والتقدّم بوضوح أكثر في دحضه لأطروحة قدّمها إرنست رينان الذي يعتقد أنّ الدين الآري يدعم التقدّم والحضارة، في حين أنّ الحضارات والأديان الساميّة تقوم بالعكس. وفي الردّ على ذلك، فإنّ عبده يعتبر أنّ الدين الآريّ هو السبب الأصيل في تدهور المجتمع. وهو يعتقد أنّ الدين-كما هو متجسّد في الحضارة الساميّة-كان حاملا للتقدّم والنمو. ويلقي عبده بتبعة تدهور المسلمين على غير العرب وغير الساميين بسبب توجيه جذور تلك الحضارة الساميّة البسيطة نحو دين آريّ. غير أنّه لا يبدو دائما منسجما في تفكيره، إذ يقدّم نماذج معاكسة من التاريخ، عن البوذيين (وهم آريّون) والفينيقيين (وهم ساميون)، تتعارض واتّجاهه في التفكير (عبده 1989: 69). ولعلّه كان واعيا بأنّ الاستدلال القطع على وجود علاقة ثنائيّة بسيطة بين الدين والتقدّم، هو أمر متعذّر.

إنّ هذا ملخّص شديد الاقتضاب لأفكار عبده، ولكنّه يكفي للدلالة على كيفيّة توظيفه لمفهوم الدين للتفكّر في محنة المجتمعات الإسلاميّة، وفي قوّة الدين في إحداث التغيير، وفي مدى تعقّد مقارنة كهذه. فالخطاب الدينيّ لدى عبده يخلق رؤية للماضي والحاضر والمستقبل الممكن. فهو يفكّر في الإسلام عبر

مفهوم الدين وتعريفه. وقد صارت قيمة الإسلام هذه باعتباره منبع خير اجتماعي، أكثر رواجاً في أوساط جماعات واسعة من المسلمين في القرن العشرين.

انتقل الآن إلى نصر حامد أبو زيد الذي نشأ بعد مائة عام من عبده. وقد بدأ أبو زيد الكتابة عن القرآن والتفسير واللسانيات في ثمانينيات القرن العشرين، وواصل عمله دون هوادة حتى وفاته سنة 2010. وقد أقحم في دائرة الحياة العامة حين تمّ رفض ترشّحه لرتبة أستاذ تعليم عال في جامعة القاهرة سنة 1993. وحين فشلت محاولة تجميد رتبته، التجأ مناوئوه إلى المحاكم المصرية لإلغاء زواجه، على خلفيّة أنّ عمله يمثّل ارتداداً عن الدين. وبما أنّ الزمن حينها كان زمناً يهدّد فيه الاغتيال كل مفكر جريء القلم، فقد اضطرّ أبو زيد إلى الهجرة. لقد كان ناقداً لكلّ من الحكومة والجماعات الدينيّة في مصر، وهي التي تصدّى إليها في مقالات عديدة ومحاضرات وبحوث كتبها. وقد قضى الفترة الموالية من حياته الفكريّة الخصبة في هولندا ولكنّه ظلّ دوماً ملتزماً بقضيّته، شأن العلماء في كلّ أنحاء العالم الإسلاميّ (أبو زيد 2001).

إنّ ثمة موضوعين بارزين في أعمال أبو زيد، يحتلّ الدين مكانة الصدارة في كليهما. فلقد أقبل على دراسة الإسلام من خلال التيارات اللسانية والخطابيّة التي هيمنت على العلوم الاجتماعيّة في ثمانينيات القرن الماضي. ولم أجد أثراً لا لأسد ولا لفوكو في أعماله، بل لفاردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure) (الذي توفي سنة 1913)، بخصوص نظريّته في اللغة. ويتبنّى أبو زيد التمييز بين اللسان (*la langue*) والكلام (*la parole*) - في عمل أية لغة ما - باعتبار أنّ الأوّل يحيل على بنية اللغة والثاني على استعمالها. ويتعلّق المحور الأوّل في أعماله بتحديد خطاب القرآن (أي اللسان) أي الجهاز الدلاليّ الذي يسمح بتحقيق معنى النصّ في سياقه المحدّد. وهو يسمّي هذا الخطاب الذي تحمله النصوص التأسيسيّة الأولى للإسلام "دين الإسلام". ويتمثّل المحور الثاني في تحديد الكلام (*parole*) في القرآن في التاريخ. ويحيل الدين لديه على جملة من النصوص التي ظهرت في التاريخ، والقرآن أحد أبرز هذه النصوص الممثّلة له. (أبو زيد 1994: 197). وحسب رأيه، فإنّ القرآن هو خطاب تتعيّن قراءته في سياق عصره ولغته، وهو يعتقد أنّ معناه لا ينحصر في الثقافة العربيّة وحسب، بل في تجربة النبيّ محمّد ﷺ:

فالقرآن بما هو أسلوب في التواصل بين الله والإنسان، يعلّمنا شيئاً أبعد عن "القانون" و"السياسة" في المعنى القريب للفظين الاثنتين. إنّه يعلّمنا أنّ التأويل الحرّ فيّ يعني أنّنا نرتج كلمة الله في وقت التبشير التاريخيّ بها. أفنن وُضع القرآن في سياق مختلف، كان علينا أن نتعلّم كيف نحصر معناه في أوّل جملة من بنائه التاريخيّ (أبو زيد 2000: 15).

وبناء على هذا، فإنّ أبو زيد ينفي أنّ القرآن لا يقدم أية قيم أساسيّة لقراءته، وأنّ نصّه قد يقبل أية قراءة ممكنة. ولبيان هذه النقطة الدقيقة، فإنّنا سنولي اهتمامنا إلى بحث كتبه عن العدل في القرآن. فهو يقوّم بمعنى العدل الدقيق في عديد الآيات، ولكنّه يلفت الانتباه إلى ما يسمّيه "ركائز" الدين المتجدّرة في العهد بين الله والإنسانيّة، وفي الطبيعة الأصليّة للتركيبية البشريّة (أي الفطرة). وهو يرى أنّ العدل-الذي يعني عنده معياراً بالغ الدقّة- هو محوريّ في رسالة القرآن، أي إنه معنى جوهريّ فيه. وعبر خطاب القرآن، يقع تكبير الكائنات البشريّة بهذه القيمة. ولكنّ الشكل الذي يتجسّد به العدل في المجتمع يتغيّر. وبالتالي، فإنّ قراءة

القرآن في سياقه تقود إلى قيمة تطبيقه السياقي وتقييمه. إنَّ العدل بما هو قيمة إنما يتجسد في خطاب الدين (أبو زيد 2001).

هل ثمة نظام من القيم الأزليّة في القرآن؟ يبدو أحيانا أنّ الأمر كذلك في بحث أبو زيد، ولكنّه واع بهذا المشكل في ضوء الإطار الهرمينوطيقيّ الذي اعتمده في عمله. وهو لا ينسى الإيديولوجيا الموجّهة لقراءة أيّ كتاب، بما في ذلك قراءته هو للقرآن (أبو زيد 1988). وفي دراسة مقارنة بين قاسم أمين والظاهر الحدّاد، يرفض أبو زيد هذه الإمكانية بشكل قطعيّ: "فليس جوهر الإسلام معطى جامدا بل هو معطى خاضع بشكل ثابت للاستدلال ولإعادة الاكتشاف في صلة بنموّ الوعي البشريّ وتطوّره" (أبو زيد 1999: 219).

ومن ثمّ، يجدر بالمرء أن يبحث عن القيم، ولكنّها ليست ثابتة ولا دائمة، وأنّما هي متجلّية في فعل القراءة. وبالنسبة إلى قيمة العدل على وجه الخصوص، بلور أبو زيد أطروحة وضعها أوّلا المفكّر الباكستانيّ فضل الرحمان: فبالنسبة إلى فضل الرحمان، تكون القيم القرآنيّة ثابتة، في حين تتغيّر السياقات (فضل الرحمان 1997: 9). وبما أنّ أبو زيد يقترح أنّ القيم الأعمق هي نفسها يمكن أن تتغيّر، فإنّه يقيم ميزانا دقيقا للفصل بين المعنى العميق لتلك القيم والأثر الذي يحدثه القراء في ذلك التغيير الذي يطرأ عليها.

وإذ أخذ هذه البيانات جميعا بشكل إجماليّ، فإنّني أعرض استراتيجيا خطابية في أعمال أبو زيد، محورها الدين وقيمه وجوهره، حول أسئلة متعلّقة بالسياقات والثبات والتغيّر.

وبالنسبة إلى المحور الثاني في أعمال أبو زيد، فإنّه يميّز بين القيم التي يقرؤها في القرآن عند "تلاوته" الأولى، والموقف النقديّ الذي يتوقّعه من القراء المعاصرين لتلك التلاوة. وبهذا، يمكن القول إن مضمون المحور الثاني يتمثل في الفقرة التالية:

وفيما تعلّموننا أن نحصر معنى القرآن في لفظ تركيبه التاريخيّ الأوّل... فإنّه علينا أن نكون واعين باللفظ (أو الألفاظ) الأخرى من أجل استيعاب الديناميكيات، التي استطاع القرآن حسمها أن يكون حياة المسلمين ويشكّلها. فقد يحميننا الوعي بالسمة الجوهرية للغة الدينية عامّة من أن نكون منغمسين كليّا في مناخ مشوب بالتلقين ونفقد بالتالي هويّتنا الإنسانيّة (أبو زيد 2000: 15).

إن أبو زيد يعترف بتاريخية قراءة القرآن لدى جيلها الأوّل، والقراءات التي تضاعف عددها في القرون الموالية. وهو ينتظر من المفكّر أن يكون واعيا بالفروق بين هذه التأويلات وهذه القراءات. ولبيان هذا، فإنّه يخصّص حيّزا هامّا لتحديد هذه القراءات الدينيّة المتنوّعة ونقدها (أي الفكر الدينيّ أو الخطاب الدينيّ). وباتّباع دي سوسير، فإنّ تلك القراءات تمثل كلام القرآن في التاريخ والمجتمعات المعاصرة. وقد استهلّ مسيرته بعمل بارز حول هرمينوطيقا العلماء المسلمين الكلاسيكيين والمفكّرين من أمثال الحسن البصريّ والشافعيّ والغزاليّ والقاضي عبد الجبار (أبو زيد 1993؛ 1996؛ 1996أ؛ 1996ب). وقد بيّن كيف أنّ قراءتهم للإيديولوجيا وعلم العقيدة غيرت معاني القرآن وقوّضتها من أجل أهداف سياسيّة وعقائديّة. وقد كشف أبو زيد أيضا عن الإيديولوجيا وعلم العقيدة الثاويين في النحو العربيّ الذي بنى عليه علماء ما قبل الحداثة مباحثهم المتنوّعة (أبو زيد 1988). وبعد مطلع تسعينيات القرن الماضي، حين هاجمه أبناء بلده، صار أكثر اهتماما بما رأى أنّه خطر السياسة الدينيّة في مصر وفي بلاد إسلاميّة أخرى. ومنذ ذلك الوقت، ركّز اهتمامه

على "تفكير ديني" حديث جديد بين أبرز سماته. فحدّد الخطاب الدينيّ باعتباره خطابا يرفض التسليم بالفعل الإنسانيّ في قراءة نصّ ما أو يحجبه، ويحدّد من العلاقات السببيّة بينهما أو يخفيها لفائدة فاعليّة الله المطلقة، ويوظّف مصطلحات تقضي على التمييز بين فترات مختلفة من التاريخ (أبو زيد 1994: 81). إنّه يعتقد أنّ هذا الفكر الدينيّ وهذا الكلام الجديد يتغلغلان في التيارات الدينيّة الإسلاميّة المعاصرة (أبو زيد 1994: 94).

وعلى غرار عبده، يوظّف أبو زيد مفاهيم الدين والشأن الدينيّ لوضع أسلوب جديد في قراءة القرآن وفي تناول وجوه التحديّ المعاصرة التي تواجه المسلمين. فحدّد الدين باعتباره خطابا يحتاج إلى أن يقرأ باهتمام وحذر كبيرين، وخاصّة بالنظر إلى نصّه الأوّل. فلا تعني قراءة القرآن في سياقه إلغاء قيمه العميقة، بل إنّ التركيز على "تلاوته" الأولى في سياقه التاريخي، من شأنه أن يوفر قاعدة لفهم معناه الأصليّ. ولكنّ القراءات اللاحقة يجب أن تكون منفتحة على القراءات المعتبرة "باطلة"، والتي يتعيّن على القارئ ألا يتجاهلها. فهو إذن يحدّد "الفكر الدينيّ" باعتباره قراءات إيديولوجيّة تتطلّب تقييما نقديّا عميقا.

## 7- ملاحظات ختامية: التجديد الدينيّ بما هو خطاب:

لقد قدّمت أنموذجين للتحديث الإسلاميّ يحملان خطابا عن الدين موظّفا لتنمية نقد ما ورؤية ما هدفهما تغيير المجتمع. وعبر الزمان والمكان تجادل العلماء المسلمون في العصر الحديث بخصوص معنى الإسلام، واستعملوا الدين ومدلولاته اللغويّة في هذا الجدل. وقد تتسنى مقارنة هذا بخطاب الدراسات الدينيّة، التي تستعمل أيضا مصطلحات مماثلة (أي الدين، والشأن الدينيّ، والطقس، والأسطورة، إلخ) من أجل خلق مبحث فكريّ. وقد أخضعت الدراسات الدينيّة لمراجعة نقديّة، بينما تمّت معاملة الإصلاح الإسلاميّ والتحديث عامّة باعتبارهما موضوعا تتعيّن دراسته وتمثيله، لا غير.

فتحوّل الدين إلى مصطلح تأسيسيّ في هذا الخطاب، مصطلح مبتكر ومعتمد من قبل المفكرين المسلمين منذ القرن التاسع عشر. لقد وقّر هؤلاء المفكرون الإطار والوسيلة اللذين تمّ عبرهما تصوّر القيم والمشاريع ثمّ توظيفها في الحوارات والمبادلات والسياسة. لقد التفت عبده إلى الدين، وإلى صلته بالعقلانيّة وقيّمته الاجتماعيّة من أجل تصوّر مشروع للإصلاح. ولم يكن هذا المشروع اقتباسا بسيطا من نصوص الإسلام التأسيسيّة ولا من المفكرين المسلمين السابقين، بل شمل إعادة تصوّر لمفهوم الدين. وقد تمّ خلق هذا المشروع بالتفاعل مع محاورين استعماريّين أرادوا أن يبيّنوا أنّ الإسلام والمسلمين كانوا متخلفين وجديرين بأن يُستعمروا. وقد أخذ عبده بعضا من هذه الأفكار وعكسها من أجل دعم مشروعه. ولم تكن هذه المبادرة مجرد خطة اعتمدها على نحو عابر، بل كانت بداية خطاب، أو تأملات ذاتيّة في وضع حدود وقيم منسوبة إلى الدين وإلى الشأن الديني. وقد قدّم لنا أبو زيد هذا الخطاب في آخر القرن العشرين، بالعمل على مفهوم للدين أُعيد النظر فيه باعتباره خطابا طوره انطلاقا من دي سوسير. ومع هذا، فلم يتبع تيارا ما-بعد-حدائيّ، بل اعتمد تأملات نقديّة ذاتيّة، اتّخذت موقفا يقوم على افتراض وجود فرق بين الدين والفكر الدينيّ. وقد قدّمت لمحة عن التفاعل بين المسلمين أنفسهم في هذا الخطاب، وهو تفاعل يبرز خاصّة في مناقشة أبو زيد

لقاسم أمين والطاهر الحدّاد وفضل الرحمان. وأشار آخرون إلى حوار نقديّ مستمرّ فيما يخصّ معنى الدين وقيّمته ووظيفته على مدى القرن العشرين (طيّب (Tayob) 2009؛ سنتورك (Senturk) 2009؛ دراسلار (Dressler) 2015).

وقد يبدو أنّ هذا الخطاب إنّما كان انعكاساً للهيمنة الفكرية الغربية التي سيطرت على السياسة وعلى العلوم الاجتماعية على وجه العموم. وهذه هي الحجّة المتّبعة في أعمال أسد وآخرين، وعلى نحو أوسع في أعمال درسلار ومنداير (Mandair) المنشورة التي توثّق لكيفية هيمنة "صنع الدين" في تكوين الدول في المستوى العالمي. إنّ جملة أبحاث درسلار ومنداير تبين كيف أنّ الإطار الغربيّ للدين تمّ فرضه وتبنيّه من قبل الساسة وعلماء الدين في بلدان غير مسيحية، أي بلدان شمال أمريكا وأوروبا وآسيا (درسلار ومنداير 2011). ويخبرنا بحث وحيد في هذه المجموعة عن وجه مقاومة لهذا التحوّل، وهو بحث تورنر (Turner) حول كيف أنّ الرهبان البوذيين قاوموا صنع الدولة للدين ونبذوه (تورنر 2011). وقد يبدو أنّ التمييز بين الدينيّ والعلمانيّ فرض نفسه فرضاً على أولئك الذين يعملون في الهامش بشكل عامّ، وعلى المفكرين الحديثين المسلمين خاصّة، إذ تكشف المعرفة الأولية بالدراسات الدينية عن مصدر الحدود والأطر المتعلّقة بالدين، والتي يعمل ضمنها المفكّرون المسلمون. وذلك أن مصطلحات من قبيل "دين" و"جوهر" و"وظيفة" وخطاب، تمكن نسبتها إلى مؤسّسي الدراسات الدينية من أمثال ماكس مولر (Max Müller) (1823-1900)، وكورنيليوس تيله (Cornelius Tiele) (1848-1902) وشانتوبي دي لا سوسي (Chantepie de la Saussay) (1848-1920)<sup>1</sup> وبريده كريستندسان (Brede Kristensen) (1867-1953)، ولكن لا يبدو لنا في هذه الأعمال أيّ انخراط جليّ في مبحث الدراسات الدينية الغربيّ. وعلى وجه أهمّ، فإنّ أصول المبحث الغربيّ كما ناقشتمّها في عملي سالف الذكر، توجي بأنّ الأفكار الأولى حول الجوهر والوظيفة، التي نقع عليها لدى عبده وآخرين في القرن التاسع عشر، كانت فقط آخذة في الظهور في الغرب. ويمكن لنا أن نقيم حجّة قويّة على أنّ هذا الخطاب الجديد يمكن التفكّر فيه على نحو أفضل باعتباره خطاباً موازياً أو تطوّراً متقاطعا مع خطاب الدراسات الدينية الغربيّ، مع بعض الفروق المميّزة.

لقد أعاد المفكّرون المسلمون صياغة وجوه استعمال الدين في أوساط علماء الدين والفلاسفة السابقين للحدثة. ولا وجود لإشارات مباشرة تدلّ على وعي بذلك ولا على قصد إلى إعادة العمل بتلك الاستعمالات منذ ذلك التاريخ في أوساط المفكرين الذين درستهم، ولكن لا شكّ في أنّ الإشارة إلى الدين باعتباره مقولة مجردة يمكن الوقوع عليها بسهولة في أوساط بعض أهمّ المفكرين في تاريخ الإسلام. فعلى سبيل المثال، كتب ابن رشد (ت1198) عن العلاقة بين الدين والفلسفة (حوراني 1976). وتفكّر المؤرخ الكبير ابن خلدون في وظيفة الدين الذي يتقوم به النظام السياسيّ (ابن خلدون 1967). واعتبر الصوفيّ جلال الدين الروميّ معاني الدين والإيمان المتنوّعة في كتابه النثويّ الشهير "فيه ما فيه" (الرومي 1961). وقد يتسنى لنا الاعتقاد أنّ المفكرين في القرن التاسع عشر كانوا يبنون على هذه الأسس بشكل ضمنيّ. فلم يكن الأمر ابتكاراً في

1- جاءت في النصّ الأصليّ 192 (الترجمة).



الدراسات الدينيّة كما أشار إلى ذلك جوناتان سميث، بل هو مصطلح كان موجودا بعد، وأعيدت صياغته لهدف جديد.

إنّ فكرة التجديد تمنح اسما مغريا لهذا الخطاب الحديث. فقبل القرن التاسع عشر، كان *التجديد* يصاغ حول ما يُتوقّع من مجدّد ما وبالاستعانة بأنموذج نبويّ لا يرقى إليه النقد (أي *السنة النبوية*). فثمّة حديث نبويّ تنبأ بأنّ مجدّد/ ما سيظهر في أواخر كلّ قرن لتجديد الإسلام (موسى وتارين (Moosa & Tareen) 2012؛ طيّب 2014). ولذا، يبدو أن خطاب الدين الحديث الذي أنا بصدد مناقشته قد استغنى إلى درجة ما عن فكرة المجدّد، وتعرّضت قيمة *السنة* وشكلها إلى جدل شديد (لي (Lee) 1997). إنّ خطاب الدين الإسلاميّ يحوم حول قيمة الوحي وشكله وجدواه، باعتباره الأساس مجموعة من النصوص. فتقع مقارنة النصوص ودراستها من خلال تحديدات وفرضيات تتعلّق بما هو دين أو شأن ديني وما هو علماني. وما يميّز مفكّري القرن التاسع عشر ثمّ مفكّري القرن العشرين من بعدهم، هو الدور المركزيّ الذي يقوم به الدين باعتباره مصطلحا يحدّد به ويُعمل على أساسه، ويُعتمد في وجوه تشكيل ما تكون عليه معاني النصوص. وفي العقود القليلة الموالية، صار الدين أكثر من فكرة، إذ تحوّل إلى خطاب. وعلى غرار الخطابات الأخرى، لم تكن هذه التحديدات بمعزل عن الاستعارة من الأفكار الغربيّة وغير الغربيّة المعاصرة، ولكن نصوص الوحي التأسيسيّة لم تنفكّ ترسم حدود هذا الخطاب.

إنّ الخطاب الإسلاميّ هو خطاب ديني لا يقوم وعي ذاتي، ولكن ما من مناقشة شاملة لحضور مقدّس ولا "لميل شديد"، يتعلّقان بالعقائد الكبرى ولا بالافتراضات التي يجدها المرء في خطاب الدراسات الدينيّة الغربيّة. إنّ الخطاب الإسلاميّ هو خطاب ديني، ولكنّه لا ينخرط في مناقشات "عقدية" محورها اللامرئيّ أو المقدّس أو ما يتعلّق بالوحي. فلا وجود لدين مخفيّ في النوميّنا، جوهر الدين الذي لا بدّ من الاضطلاع به وإبرازه، ولا في الأنماط التي تبسطها الظواهر. فكثير ممّا جاء في المراجعة النقديّة للإياد ولعلماء فينومينولوجيين آخرين، لا ينطبق على هذا الخطاب. وبدلا من أن يتحدّد هذا الخطاب بوصفه علم عقيدة أو جملة من الأنماط الروحيّة صعبة المنال، فإنه يتحدّد باعتباره سياسة ما. إنّه سياسة تقوم على الأصالة والهويّة والقيم الأخلاقيّة، ظهرت في ذروة المجدد الاستعماريّ، على مدى مرحلة زمنيّة سيطرت عليها أوروبا والغرب. وثمّة حدّ ما من شرعنة الدولة الحديثة الجديدة، كما نرى ذلك في تجربة عبده في دولة مستعمرة. غير أنّ هذا الخطاب احتلّ دورا هامشيّا في سياسة الدولة والسياسة الشعبيّة العامّة. وتقدّم حالة أبو زيد أنموذجا جيّدا على وقوعه بين شرعنة الدولة، والدين الشعبيّ.

إنّ خطاب التحديث الإسلاميّ ليس تمثيلا ثقافيّا "للآخر"، بل هو مشروع عمل ثقافيّ ودينيّ وسياسيّ يسمه التجديد. وليس هو خطبا موجّها نحو الآخر في صورة تُظهر الذات منتصرة، أو مردولة ضمن النقد الما-بعد-الحدائيّ والما-بعد-الاستعماريّ. إنّه مشروع عميق الالتزام، تنهض به ذات منفتحة على التقييم النقديّ والمراجعة، ومحمول بحاجة إلى التجديد بدلا من مجرد التصنيف.

فما هي مقتضيات هذا الخطاب الما-بعد-الاستعماريّ واللا-استعماريّ؟ إنّه خطاب منبوذ من عدّة وجوه. فإذا طُرح على أنّه تحديث إسلاميّ أو على أنّه ببساطة خطاب تحديتيّ، اتهمه بعض المفكرين المسلمين بأنّه

مفرط في غربيته، أو اتهمه بعض معارضيهِ الغربيين بأنّه مفرط في تديّنه. إنّهُ خطاب يعاني بشدّة ضمن سياسة التمسك بالهويّة والتمثّل التي تسود على نطاق واسع. وقد فشل هذا الخطاب في أن يدّعي الأصالة، لأنّه يعمل مع الماضي والحاضر، ومع المحليّ والكونيّ، ومع الذات و"الآخر". ورغم هذا، وكما بيّنت، فإنّ الخطاب الديني الحديث الذي جاء به المفكّرون المسلمون على مدى هذه الفترة، يشهد على فُرادة دامت فترة زمنيّة طويلة. وقد بيّنت أيضاً أنّ هذا الخطاب لا يمكن نعتُهُ بأنّه انعكاس باهت لمقاربة غربيّة للدين. لقد كان خطاباً تجديديّاً فيما يتعلّق بالمصطلحات المستقاة من الماضي. وقد وظّف مصطلحات إمّا أنه قد طوّرها على نحو مستقلّ، أو بالتحاوّر على نطاق أوسع مع التقاليد الغربيّة الإنسانيّة والاجتماعيّة العلميّة. إنّهُ مشروع خلاق يستحقّ حظّاً أوفر من التقييم النقديّ ومن العمل.

وأخيراً، وفي نطاق دراسة الأديان، فإنّ هذا الخطاب يساعد على لفت الانتباه إلى النحو الذي تمّ عليه استعمال الدين باعتباره خطاباً نقديّاً يتناول المجتمع والتاريخ، في تقليد مختلف. إنّهُ خطاب ليس فقط محورا للتمثيل، بل هو يمثّل خطاباً بمحاذاة خطاب الدراسات الدينيّة المهيمن، المنخرط في أعمال مماثلة. وبإدراك ضيق الأفق الذي يسم الخطاب الغربيّ، يتعيّن على علماء الدين أن يحوّلوا اهتمامهم في مثل هذه الخطابات إلى وجهات أخرى. فنحن نحتاج لا فقط إلى أن نصقل التقليد المهيمن القائم بعدد، بل أن نقيّم خطابات الدين في جهات أخرى تقييماً نقديّاً. وأمل أنّ هذا المقال قد لفت الانتباه إلى أحد نماذج هذا الخطاب في أوساط المفكّرين المسلمين.



## القائمة البيبليوغرافية كما وردت في النص الأصلي:

- 1- 'Abduh, M. 1368. Risālat Al-Tawḥīd. Cairo: Dār al-Manār.
- 2- 'Abduh, M. 1989. Al-Islām, Dīn al-'ilm wa 'l-madaniyya. Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt.
- 3- Abū Zayd, N.H. 1988. al-Ta'wīl fī Kitāb Sībawayh. Alif: Journal of Comparative Poetics 8: 82-117.
- 4- Abū Zayd, N.H. 1993. al-Ittijāh al-'aqlī fī 'l-tafsīr. Beirut: Dār al-tanwīr. Abū Zayd, N.H. 1994. Naqd al-Khitab al-Dini. Cairo: Dar Sina.
- 5- Abū Zayd, N.H. 1996a. al-Imām al-Shāfi'ī wa ta'sīs al-aydiyulūjiyyah al- wasaṭiyyah. Cairo: Maktabah Madbūlī.
- 6- Abū Zayd, N.H. 1996b. Khiṭāb Ibn Rushd bayn ḥaqq al-ma'rifah wa ḍughūṭ al-naqīd. Alif: Journal of Comparative Poetics 16: 6-35.
- 7- Abū-Zayd, N.H. 1999. The sectarian and Renaissance discourse. Alif: Journal of Comparative Poetics (Gender and knowledge: Contribution of gender perspectives to intellectual formations) 19: 203-222.
- 8- Abū Zayd, N.H. 2000. The Qur'an: God and man in communication. Available at: [http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01\\_1/onderzoek/lecture.pdf](http://www.let.leidenuniv.nl/forum/01_1/onderzoek/lecture.pdf). (Accessed on 12 July 2018).
- 9- Abū Zayd, N.H. 2001. The Qur'anic concept of justice. Available at: <http://them.polylog.org/3/fan-en.htm>. (Accessed on 12 July 2018).
- 10-Asad, T. 1986. The idea of an anthropology of Islam. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- 11-Asad, T. 1993. Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: John Hopkins University Press.
- 12-Asad, T. 2001a. Thinking about secularism and law in Egypt. Leiden: ISIM.
- 13-Asad, T. 2001b. Reading a modern classic: W.C. Smith's the meaning and end of religion. History of Religions 40, 3: 205-222.
- 14-Bowen, J.R. 1987. Islamic transformations: From Sufi doctrine to ritual practice in Gayo culture. In Kipp, R.S. & S. Rodgers (eds.): Indonesian religions in transition. Tucson: University of Arizona Press.

- 15- Bowen, J.R. 1989. Salat in Indonesia: The social meaning of an Islamic ritual. *Man* (N.S.) 24, 4: 600-619.
- 16- Bowen, J.R. 1993. *Muslims through discourse: Religion and ritual in Gayo societies*. Princeton: Princeton University Press.
- 17- Bowen, J.R. 2001. *Shari'a, state, and social norms in France and Indonesia*.
- 18- Leiden: ISIM.
- 19- Bowen, J.R. 2004. Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30, 5: 879-894.
- 20- Capps, W.H. 1995. *Religious studies: The making of a discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- 21- Chidester, D. 1996. *Savage systems: Colonialism and comparative religion in Southern Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- 22- Chidester, D. 2004. 'Classify and conquer': Friedrich Max Müller, indigenous religious traditions, and imperial comparative religion. In Olupona, J. (ed): *Beyond primitivism: Indigenous religious traditions and modernity*. London, New York: Routledge.
- 23- Chidester, D. 2014. *Empire of religion: Imperialism and comparative religion*.
- 24- Berkeley: University of Chicago Press.
- 25- Chidester, D. 2017. Beyond religious studies? The future of the study of religion in a multidisciplinary perspective. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 71, 1: 74-85.
- 26- Dressler, M. 2015. Rereading Ziya Gökalp: Secularism and reform of the Islamic state in the late Young Turk period. *International Journal of Middle East Studies* 47, 3: 511-531.
- 27- Dressler, M. & A.-P.S. Mandair (eds.) 2011. *Secularism and religion-making*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- 28- Dubuisson, D. & W. Sayers 2003. *The Western construction of religion: Myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- 29- El Guindi, F. 1981. Veiling infitah with Muslim ethic: Egypt's contemporary Islamic movement. *Social Problems* 28, 4: 465-485.
- 30- Foucault, M. 1977. Nietzsche, genealogy, history. In Bouchard D.F. (ed.): *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*. Ithaca: Cornell University Press.

- 31-Grosfoguel, R. 2011. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 1, 1: 38 pages.
- 32-Haj, S. 2009. *Reconfiguring Islamic tradition: Reform, rationality and modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- 33-Hirschkind, C. 1995. Heresy or hermeneutics? The case of Nasr Hamid Abu Zayd. Available at: <https://web.stanford.edu/group/SHR/5-1/text/hirschkind.html>. (Accessed on 2 August 2018).
- 34-Hirschkind, C. 2001. Civic virtue and religious reason: An Islamic counterpublic. *Cultural Anthropology* 16, 1: 3-34.
- 35-Hirschkind, C. 2006. *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. New York: Columbia University Press.
- 36-Hoebink, M. 1998. Thinking about renewal in Islam: Towards a history of Islamic ideas on modernization and secularization. *Arabica* xlvi, 29-62. Hourani, G.F. 1976. *Averroes: On the harmony of religion and philosophy*.
- 37-Available at: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/fasl.htm>. (Accessed on 21 May 2018).
- 38-Ibn Khaldun, A.A.-R.M. 1967. *The muqaddimah: An introduction to history*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 39-Kersten, C. 2011. *Cosmopolitans and heretics: New Muslim intellectuals and the study of Islam*. New York: Columbia University Press.
- 40-King, R. 1999. *Orientalism and religion: post-colonial theory, India and 'the Mystic East'*. London: Routledge.
- 41-Kippenberg, H.G. 1983. Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemeinen gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In Gladigow, B. & H.G. Kippenberg (eds.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. Munich: Kösel-Verlag.
- 42-Kippenberg, H.G. 1994. Rivalry among scholars of religions: The crisis of historicism and the formation of paradigms in the history of religions. *Historical Reflections* 20, 3: 377-402.
- 43-Kippenberg, H.G. 2000. Religious history, displaced by modernity. *Numen* 47, 3: 221-243.
- 44-Lee, R.D. 1997. *Overcoming tradition and modernity: The search for Islamic authenticity*. Boulder: Westview Press.

- 45- Macleod, A.E. 1991. Accommodating protest: Working women, the new veiling, and change in Cairo. New York: Columbia University Press.
- 46- Mahmood, S. 2005. Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press.
- 47- Mahmood, S. 2006. Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation. *Public Culture* 18, 2: 323-247.
- 48- Masud, M.K. & A. Salvatore 2009. Western scholars of Islam on the issue of modernity. In Masud, M.K., A. Salvatore & M. van Bruinessen (eds.): *Islam and modernity: Key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 49- McCutcheon, R.T. 1995. Review: The category 'religion' in recent publications: A critical survey. *Numen* 42, 3: 284-309.
- 50- McCutcheon, R.T. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press. Merriam-Webster Dictionary. 2018, Numen. Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/numen>. (Accessed on 10 August 2018).
- 51- Mignolo, W.D. 2007. Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies* 21, 2-3: 449-514.
- 52- Moaddel, M. 2001. Conditions of ideological production: The origins of Islamic modernism in India, Egypt, and Iran. *Theory and Society* 30, 5: 669-731.
- 53- Moaddel, M. & K. Talattof (eds.) 2000. *Contemporary debates in Islam: An anthology of modernist and fundamentalist thought*. New York: Macmillan.
- 54- Moosa, E. & S. Tareen 2012. Revival and reform. In Bowering, G. (ed.): *The Princeton encyclopedia of Islamic political thought*. Princeton: Princeton University Press.
- 55- Murphy, T. 2014. *Representing religion: History, theory, crisis*. London, New York: Routledge.
- 56- Nakata, N.M., V. Nakata, S. Keech & R. Bolt 2012. Decolonial goals and pedagogies for indigenous studies. *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1, 1: 120-140.
- 57- Rahman, F. 1979. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- 58- Raschke, C. 2012. *Postmodernism and the revolution in religious theory toward a semiotics of the event*. Charlottesville, London: University of Virginia Press.
- 59- Rumi, J. 1961. *Discourses of Rumi*. London: J. Murray.

- 60-Salvatore, A. 1997. Islam and the political discourse of modernity. Reading: Ithaca Press.
- 61-Salwa, I. 2003. Rethinking Islamist politics: Culture, the state and Islamism. London: I.B. Tauris Publishers.
- 62-Schulze, R. 2000. A modern history of the Islamic world. London, New York: I.B. Tauris Publishers.
- 63-Senturk, R. 2009. Islamist reformist discourses and intellectuals in Turkey: Permanent religion with dynamic law. In Hunter, S.T. (ed): Reformist voices of Islam: Mediating Islam and modernity. New York: Routledge.
- Smith, J.Z. 1978. Map is not territory: Studies in the history of religions. Leiden: Brill.
- 64-Smith, J.Z. 1980. The bare facts of ritual. History of Religions 20, 1/2: 112- 127.
- 65-Smith, J.Z. 1982. Imagining religion: From Babylon to Jonestown. Chicago: University of Chicago Press.
- 66-Smith, J.Z. 1998. Religion, religions, religious. In Taylor, M.C. (ed.): Critical terms for religious studies. Chicago: University of Chicago Press.
- 67-Smith, W.C. 1962. The meaning and end of religion. New York: New America Library.
- 68-Spivak, G.C. 2006. Can the Subaltern Speak? In Ashcroft, B., G. Griffiths& H. Tiffin (ed.): The post-colonial studies reader. London: Routledge.
- 69-H. Tiffin (ed.): The post-colonial studies reader. London: Routledge.
- 70-Strenski, I. 2015. Understanding theories of religion: An introduction (thinking about religion). Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.
- 71-Tayob, A. 2009. Religion in modern Islamic discourse. London: Hurst.
- 72-Tayob, A. 2014. Back to the roots, the origins and the beginning: Reflections on revival (Tajdid) in Islamic discourse. Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion 50, 2: 257-271.
- 73-Turner, A. 2011. Religion making and its failures: Turning monasteries into schools and Buddhism into a religion in colonial Burma. In Dressler, M. & A.-P.S. Mandair (eds.): Secularism and religion-making. New York: Oxford University Press.
- 74-Voll, J.O. 1982. Islam: Continuity and change in the modern world. Boulder: Westview Press.
- 75-Voll, J.O. 1983. Renewal and reform in Islamic history: Tajdid and Islah. In Esposito, J.L. (ed.): Voices of resurgent Islam. New York: Oxford University Press.

- 76-Weismann, I. 2001. Taste of modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus. Leiden: Brill.
- 77-Wiebe, D. 1991. Phenomenology of religion as religio-cultural quest: Gerardus van der Leeuw and the subversion of the scientific study of religion. In Kippenberg, H.G. & B. Luchesi (eds.): Religionwissenschaft und Kulturkritik: Beiträge zur Konferenz 'the history of religions and critique of culture in the days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)'. Marburg: Diagonal-Verlag.
- 78-Wiebe, D. 1994a. From religious to social reality: The transformation of 'religion' in the academy. The notion of 'religion' in comparative research: Selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3-8 September 1990. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- 79-Wiebe, D. 1994b. Transcending religious language: Towards the recovery of an academic agenda. In Bianchi, U., F. Mora & L. Bianchi (eds.): The notion of 'religion' in comparative research: Selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3-8 September 1990. Rome: L'Erma di Bretschneider.



## مقالات باللغات الأجنبية

### 22. The perceptions of Peace in the Holy Quran

*Dr. Benfilali Ismail, Dr. Zian Jamila*.....457

### 23. La raison arabo-musulmane: une conceptualisation de Mohamed Abed AL Jabri

*Hdyli Jihane* .....472

# The perceptions of Peace in the Holy Quran

السلم والسلام في القرآن الكريم

Dr. Zian Jamila

Dr. Benfilali Ismail

Lecturer at Sidi Mohammed Iben Abdellah University  
Faculty of Letters and Human Sciences  
**Sais- Fez - Morocco**

[zian\\_jamila@yahoo.fr](mailto:zian_jamila@yahoo.fr)

[newmanview19@yahoo.fr](mailto:newmanview19@yahoo.fr)



## The perceptions of Peace in the Holy Quran

Dr. Zian Jamila  
Dr. Benfilali Ismail

### Abstract:

The world today has witnessed several crimes of hatred against Islam in the Western world. At the same time, the Islamic world is witnessing staunch extremism in the understanding of religion and the application of the "Shariaa". This article is an attempt to correct the image of Islam and renew its beautiful meanings by explaining the concepts of Islam and clarifying how this religion actually calls for peace. A central aim is to clear and free the image of Islam of all the violent and rebellious connotations and stereotypes, and to call for peace regardless of the different religions, races and cultures.

**Key words:** believers, hatred, Islam, justice, peace, Quran, religion, reconciliation, stereotypes, tolerance.

### ملخص:

في سياق ما يعرفه العالم الغربي من جرائم الكراهية ضد الإسلام، وما يشهده عالمنا الإسلامي من تيارات الغلو والتطرف في فهم الدين وتطبيق الشريعة؛ ارتأيت في هذا المقال أن أصحح صورة الإسلام، وأجدد معانيها الجميلة، من خلال بيان مفاهيم الإسلام وإيضاح دعوة هذا الدين إلى السلام، كما وردت في القرآن، مبرأة من كل نوازع التمرد العصيان، وداعية إلى الأمن والسلم، بغض النظر عن اختلاف الأديان والأعراق والملل والثقافات.

الكلمات المفتاحية: المؤمنون، الكراهية، الإسلام، العدل، السلام، القرآن، الدين، المصالحة، المعتقدات الخاطئة، التعايش.

## 1–Introduction:

Islam is a religion of peace and tolerance. It is a strong belief that includes all social and human virtues people would enjoy. Indeed, peace is one of the principles that Islam has deeply rooted in the souls of Muslims to the extent that it has become a part of their being. To be a real Muslim implies commitment to peace, tolerance and respect of all religions and beliefs.

This article adopts a perspective where Islam and peace combine in providing peace and tranquility. It is not surprising that the word Islam consists of the same letters of peace in Arabic. Even war in Islam was originally legislated in order to combat injustice and harm, and to repel the aggression that afflicted the Prophet, peace and blessings be upon him, and his companions in Mecca. Muslims were first authorized to resort to war only when Quraysh expelled Muslims from their homes, harmed them, and undermined their livelihood. In this the call for was out of legitimate defense. The word Islam and its derivatives are mentioned in the Qur'an in about one hundred and fifty places describing the religion, and meaning the same as benevolence, righteousness, and serenity as in the following verses:

Al-Omran / 85: (And whoever desires other than Islam as religion - never will it be accepted from him).

Al-Omran / 20: (And if they submit [in Islam], they are rightly guided).

Luqman / 22: (And whoever delivers his face to God in the right way).

Al-Zomor / 54: (And return [in repentance] to your Lord and submit [in Islam]).

Alhajj / 34: (For your god is one God, so to Him submit. And, [O Muhammad], give good tidings to the humble [before their Lord]).

This paper aims at answering a series of questions, the most important of which are:

What does the term "Islam" indicate? What is the Islamic approach in spreading its call? To what extent was this call peaceful? The answer is in the first and second sections.

## 2–The principal requirements of promoting a culture of peace in Islam:

### 2-1- The first requirement: defining the concepts of Islam:

In most Arabic usage, the root(S.L.M) revolves around the meaning of health and well-being. And from it comes the word "safety" which is to be free from disability and getting hurt. The term can also indicate a state of submission when you get free of pride and abstinence.

"Peace" is also called "loan", as if it is money that you gave and did not refrain from giving it. In the same vein, the term can mean reconciliation (الصلح), because with it, man can be protected from being hurt, and therefore they can enjoy wellness.

Noting the several concepts that are attributed to the term "Islam" and that range from obedience and safety to abstinence in these linguistic uses of the root, Islam in the Holy Quran wore special concepts, in addition to those general linguistic uses, and the meaning of "absolute submission and surrender to God exclusively". The term "Islam" means total obedience to God and willingness to follow his command. These concepts are understood from the following verses:

Al-Baqarah / 130, 131: **(And who would be averse to the religion of Abraham except one who makes a fool of himself. And We had chosen him in this world, and indeed he, in the Hereafter, will be among the righteous. When his Lord said to him, "Submit", he said "I have submitted [in Islam] to the Lord of the worlds).**

Al-Imran / 83: **(So is it other than the religion of Allah they desire, while to Him have submitted [all] those within the heavens and earth, willingly or by compulsion, and to Him they will be returned?).**

Luqman / 22: **(And whoever submits his face to Allah while he is a doer of good - then he has grasped the most trustworthy handhold. And to Allah will be the outcome of [all] matters).**

Ghafir/ 66: **Say, [O Muhammad], "Indeed, I have been forbidden to worship those you call upon besides Allah once the clear proofs have come to me from my Lord, and I have been commanded to submit to the Lord of the worlds".**

In addition to its Quranic meaning, which is applicable in the universe and man, Islam is considered the religion of God. The complete system and the comprehensive law which the Lord of servants has accepted for man's intellectual, moral and practical life does explain why this religion has been attributed to God as the main source of its teachings as in: **"Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam"** (Al Imran/19). There are no discrepancies in this religion. It is attributed to Abraham, and the prophets of his offspring, who are the majority of the prophets of the Jews and the Christians as indicated by the following verses:

Al Baqara 132/133: **And Abraham instructed his sons [to do the same] and [so did] Jacob, [saying], "O my sons, indeed Allah has chosen for you this religion, so do not die except while you are Muslims. Or were you witnesses when death approached Jacob, when he said to his sons, "What will you worship after me?" They said, "We will worship your God and the God of your fathers, Abraham and Ismael and Isaac - one God. And we are Muslims [in submission] to Him."**

Al Imran 19/20: **Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam. And those who were given the Scripture did not differ except after knowledge had come to them - out of jealous animosity between themselves. And whoever disbelieves in the verses of Allah, then indeed, Allah is swift in [taking] account. So, if they argue with you, say, "I have submitted myself to Allah [in Islam], and [so have] those who follow me." And say to those who were given the Scripture and [to] the unlearned, "Have you submitted yourselves?" And if they submit [in Islam], they are rightly guided; but if they turn away - then upon you is only the [duty of] notification. And Allah is Seeing of [His] servants.**

Al Imran 52: **But when Jesus felt [persistence in] disbelief from them, he said, "Who are my supporters for [the cause of] Allah?" The disciples said, "We are supporters for Allah. We have believed in Allah and testify that we are Muslims [submitting to Him]."**

Al Hajj 78: **And strive for Allah with the striving due to Him. He has chosen you and has not placed upon you in the religion any difficulty. [It is] the religion of your father, Abraham. Allah named you "Muslims" before [in former scriptures] and in this [revelation] that the Messenger may be a witness over you and you may be witnesses over the people.**

The religion of Islam is, therefore, a public religion, which includes self-surrender to God. In this sense, the inclusion and support for those who believe in religions, and who recognize and believe in God, especially the heavenly religion, help to accept this call for public fraternity. This fraternity is attributed to their prophets, well and quickly, only if they get rid of apprehension, arrogance and stubbornness.

In its inclusion of the meanings of peace and pacification and moving away from harm and disobedience, the word Islam includes all the concepts attributed to the term peace and reconciliation in the Holy Quran. In this regard, God has ordered all Muslims to embrace peace and not to follow the steps of Satan as stated in this verse:

Al Baqara 208: **“O you who have believed, enter into Islam completely [and perfectly] and do not follow the footsteps of Satan. Indeed, he is to you a clear enemy”**. Here, He explained that following the steps of the devil is against embracing peace, and that the devil’s path is definitely against Islam. Hence, following the devil entails following the undesirable innovations, whims and excesses in the religion of God, and that inevitably leads to get away from moderation and enter into extremism and tyranny. The best witness to that is the terrorist bombings that have spread in recent years, and in different parts of the world because of following of the oppressors of every religion. The consequence is that the lives of peaceful and safe people were lost. God has ordered Muslims not to fight all who show peace and reconciliation, and warned them that He did not allow them to use force against them as stated in this verse: An-nisaa 90: **“So if they remove themselves from you and do not fight you and offer you peace, then Allah has not made for you a cause [for fighting] against them”**. He commanded them not to harass and not harm those who called for peace, even if they thought that they did not do so honestly, as in this verse: An-nisa 94: **”O you who have believed, when you go forth [to fight] in the cause of Allah, investigate; and do not say to one who gives you [a greeting of] peace "You are not a believer"** He ordered them to go for peace if the enemies ran aground: **(And if they incline to peace, then incline to it)**Al Anfal 61.

God ordered His prophet to tell people his message, then forgive them, and cheer for peace: **(So turn aside from them and say, "Peace" so they are going to know)** Al Zukhruf: 89. Therefore, we can understand from the meanings of these words in the Qur'an that the Islamic call and its objectives area call for peace and Islam, and it does not involve any intent of harassment, injustice, provoking and aggression. It also welcomes those who respond to it or stand by the position of neutrality and pacifism.

Perhaps following some of the verses of the Qur'an - in order of their delivery- does increase these lofty concepts in depth and clarity, and highlights the wise path taken by the Qur'an and the prophet in spreading this religion and the call to follow it. That is going to be the focus of the following section.

## 2-2- The second requirement: the Quran's call for peace:

The Lord of Glory says to His prophet at the beginning of Revelation while he was in the reef of Mecca, eagerly awaiting permission: **“O you who covers himself [with a garment], arise and warn”** Al-Muddaththir 1. He did not say: "Go kill" he is ordering him to start the jihad of preaching, starting with the closest people to him as in the following verse: **“And warn, [O Muhammad], your closest kindred”** Shuara: 214. He also said: **“that you may warn the mother of Cities and those around it”** Al Anaam 92. After the call to Islam was delivered to the prophet – peace be upon him - He was ordered to speak out what he was ordered to. **“Then declare what you are commanded and turn away from the polytheists”** (Al hijr: 94). He, therefore, explained what polytheism is after being warned. The prophet openly spread the order of God, regardless of who follows God's orders or who preferred polytheism. Because of this, the polytheists intensified their harm to the prophet and the few believers with him. God did not authorize his weak followers to fight the polytheists, and hurt back those who meant to harm them, but called them to embellish patience and forgiveness. The prophet was ordered, by Allah, to declare on the heads of polytheism that he is one of the messengers who were sent to warn them and to call for the way of his Lord with wisdom and argue with people in a reasonable and kind way. Allah, the Almighty, said to His messenger: **"and endure with patience whatever people may say [against thee], and avoid them with a comely avoidance** ("Al Muzzammel: 9).

The prophet used to tell his unfairly treated companions: (I am ordered to pardon, not fight the people), and said: **“I have only been commanded to worship the Lord of this city, who made it sacred and to whom [belongs] all things. And I am commanded to be one of the Muslims [those who submit to Allah]. And to recite the Qur'an. And whoever is guided is only guided for [the benefit of] himself; and whoever strays - say, "I am only [one] of the warners** (Annaml: 91-93). And He also said: **"Call for the way of your Lord with wisdom and good instruction, and argue with them in a way that is best”** (An-nahl: 125).

The prophet continued to spread the call, without a fight or tribute, paving its rugged ways with patience, forgiveness and exhortation, in compliance with the command of his Lord His awaited reward, and in order to facilitate the ways of guidance for violators. Then, God authorized him to emigrate, and therefore, he and his companions acquired a peaceful home



and a supportive shelter. God provided the prophet and his companions with the shelter where they can enjoy their freedom of religion.

Then, Allah authorized the immigrants in particular to fight for the first time. Those were the ones who were attacked by Quraish in themselves and their money. They were allowed to fight those who forced them out of their homelands for their religion and faith. God says: **“Permission [to fight] has been given to those who are being fought, because they were wronged. And indeed, Allah is competent to give them victory. [They are] those who have been evicted from their homes without right - only because they say, "Our Lord is Allah". And were it not that Allah defends the people, some by means of others, there would have been demolished monasteries, churches, synagogues, prayers and mosques in which the name of Allah is much mentioned. And Allah will surely support those who support Him. Indeed, Allah is Powerful and Exalted in Might” (Al Haj 39-40).**

These verses have shown that the greatest intent of the fighting, after the prevention of injustice and aggression and the establishment of security, is to protect all religions from persecution or coercion. The major purpose is to protect the temples and their people from demolition, and to ensure the freedom of worship of Muslims to God alone, and to raise His word and secure His call, along with the implementation of His law. Clearly, there is no intention to jeopardize people’s security or force them out of the Muslim community or terrorize peaceful people.

The migrants went on their way, authorized to fight the polytheists, without ordering it, with the incentive to embellish patience and pardon because the permission to fight did not negate the order of pardon and patience: **“So forgive and be indulgent” (Al Baqarah: 109).** Perhaps hearts would relent. When The Great Battle of Badr took place, it was not planned, and the fighting was imposed on all Muslims, not exceeding Quraish and Bani Bakr (بنی بکر, قریش) and some of the Jews of the city “Al Madinah” who were descendants of Banou Qenaqaa (بنو قینقاع). They were the first Jews to violate their agreements with the Messenger of Allah: **“Fight in the way of Allah those who fight you but do not transgress” (Al Baqarah: 190).** Without injustice or aggression, and ordered not to fight those who called for peace.

The following verse showed the purpose of this command: **“And fight them until there is no “fitnah” and [until] the religion, all of it, is for Allah. And if they cease - then indeed, Allah is seeing what they do” (Al Baqara193).** The verse ordered to fight them in order to

establish the religion of God, secure freedom with it, and advocate for it, so there is no possibility to distract Muslims away from their religion, and repel people from Islam, and Muslims from calling to it. And if the Muslims prevailed, expressed by thickening, and secured themselves, the Almighty would command them to stop killing and be confined with captivity, and would not allow over-killing. There is also a choice between redemption or release without redemption, and that is the Almighty saying: **“So when you meet those who disbelieve [in battle], strike [their] necks until, when you have inflicted slaughter upon them, then secure their bonds, and either [confer] favor afterwards or ransom [them] until the war lays down its burdens”** (Muhammad: 4).

And if the enemies stop fighting and stray to peace: **“And if they incline to peace, then incline to it [also] and rely upon Allah. Indeed, it is He who is the Hearing, the Knowing”** (Al Anfal: 61). There is no illusion when reading this verse that Muslims are meant to call for peace only when they are weak, but rather to call for peace when they are strong, as evidenced by the verse that Almighty mentioned before: **“And prepare against them whatever you are able of power and of steeds of war by which you may terrify the enemy of Allah and your enemy”** (Al Anfal: 60).

In order to preserve peace and prevent aggression and charity around, Muslims were allowed to establish treaties between themselves and others to stop the war temporarily or permanently. They were also allowed to establish military alliance to fight a common enemy, and they would make treaties except if the other party showed treason or financial support of the enemies: **“And if they break their oaths after their treaty and defame your religion, then fight the leaders of disbelief, for indeed, there are no oaths [sacred] to them; [fight them that] they might cease”** (Al Tawbah: 12). And He previously said: **“Excepted are those with whom you made a treaty among the polytheists and then they have not been deficient toward you in anything or supported anyone against you; so complete for them their treaty until their term [has ended]. Indeed, Allah loves the righteous [who fear Him]”** (Al Tawbah: 4). **“So as long as they are upright toward you, be upright toward them. Indeed, Allah loves the righteous [who fear Him]”** (Al Tawbah: 7).

In order to preserve peace, God also ordered Muslims to leave the peaceful people alone, and even urged them to treat them well, in recognition of the principles of religious freedom and absolute justice. Muslims were also ordered to consolidate the creation of affection and

mercy, and to prevent aggression and persecution so that peace would prevail throughout the world: **“Allah does not forbid you from those who do not fight you because of religion and do not expel you from your homes - from being righteous toward them and acting justly toward them. Indeed, Allah loves those who act justly”** (Al-Mumtahanah: 8).

Yes, Islam has established a great edifice for peace. Its cornerstone is Jihad al-Dawa al-Wa'aith, and its last cornerstone is Jihad al-Dawa al-Fatih. For thirteen years, the Muslims and the polytheists lived in peace. The purpose was to allow the latter to listen to the Holy Qur'an and its true logic. Therefore, peace and goodness were established, and the world was saved from polytheism and corruption. This was achieved by pushing the aggression of those who repel the call-in good will, by fighting without sabotage, abuse and destruction. When the infidels were safe and fulfilled their vows and promises, the peaceful people were left alone and were treated fairly.

The history of Muslims in all its roles has demonstrated the originality of this principle. It is the principle of peace in the hearts of Muslims. It was not proven that they have annihilated a sect of people for religious purposes, or persecuted a sect because of their beliefs. They have guaranteed religious freedom for their subjects. They did not prevent the bells of monasteries and churches just like the mosques. They also guaranteed their lives under the contract of “dhimma” with them. They treated Muslims and people of other religions equally mainly in retribution, compensations, punishment and the application of judicial laws that apply to Muslims except those related to matters of religion and Islamic laws. People of other faiths could also receive state financial aid the same as Muslims, and it was permissible for a Muslim to marry women from these religions. These are a few examples of peaceful coexistence with people of different beliefs. It is this coexistence that spread Islam by listening to the Qur'an and watching its principles represented in the morals of Muslims.

Based on the above, the crimes committed today in the name of Islam or against it do not belong to Islam and to the call of Islam, and they do not undermine its greatness and holiness nor do they correspond to the unity of the nation of prophets in slavery to God, as Almighty said: **“Indeed this, your religion, is one religion, and I am your Lord, so worship Me”**(Al Anbiya 92). They do not correspond to the Qur'an's call for acquaintance and synergy, as He said to the people: **“O you mankind, surely We created you of a male and a female, and We have made you races and tribes that you may get mutually acquainted”** (Al Hujurat:

13). They rather contradict His saying to the safe believers: **“O you who have believed, enter into Islam completely [and perfectly]”** (Al Baqarah: 208). And with His prohibition to the People of the Book on excessive religion: **“do not exceed limits in your religion beyond the truth”** (Al Maidah: 77). This is a call to unity, acquaintance, cooperation, peace, brotherhood, tolerance, and lack of exaggeration in God's religion.

These crimes also do not count against the Messenger of God's call for peace, which says to the individual and the group alike: **“A Muslim is one who frees Muslims from his tongue and his hand”** and **“three of them have combined faith: equity from the soul, making peace to the world, and giving charity in spite of poverty”** and who says to it Peace: **“You will not enter heaven until you believe, and you do not believe until you love one another. First, I will show you something if you do it you will love. Spread peace between you.”** And he said: **“Do not kill an old man, nor a child, or a woman. “Do not betray, do not exaggerate, do not mutilate, do not kill the newborns, or the religious men”**.

These are the principles of Islam, free from all aggression. So, how can we achieve peace in this time in which man - both individual and group - has lost spiritual security and internal and external peace?

### **3–Conclusion and implications of what it takes to spread peace between people:**

Peace cannot happen, it cannot become fascist among people except through the substitution of the principles of Islam in the reality of people, and peace cannot divulge and spread among people, as a shining manifestation of acquaintance, cooperation, and the culture of coalition and harmony, unless it explains its reasons, which are one of three:

#### **3-1- The administration of justice:**

And justice is the equality in taking rights and performing duties, without inclination to the right or to the left, regardless of passion and hatred and friendliness. In this regard, the Qur'an decided that the heavens and the earth were based on justice, in the Almighty saying: **“And it is He who created the heavens and earth in truth”** (Al Anam: 73). A planet - for example - does not lean towards another planet nor does it go out of its orbit. It does not deviate from its true position, otherwise it perishes and destroys lives. Thus, justice was a means to prevent corruption, as God Almighty said: **“Were the Truth to follow their desires, the order of the**

**heavens and the earth would have been ruined”** (Al Muminun: 71). Clearly, world peace was an effect of the entry into force of the principle of justice in the universe and beings.

God chose Islam as religion amongst other religions for its moderation. This moderation has made its principles of justice, the basis of legislation and rulings, and the balance of perceptions, behaviors, and sayings. Under the umbrella of Islam, every person who is entitled to his right is given, and people are equal in rights and duties, and he/she is not subject to excessive injustice and great corruption, so individual and collective peace occurred in early Islam.

The Islam teachings support the premise that for the individual person if justice is established with himself, with his Lord, with the universe around him, with the people, and with the community in which he lives; he has security and stability, and he has become peace, and anxiety and turmoil have been removed from him; It is a justice by which a person enters into the sanctuary of Islam, and first of all: a testimony that there is no god but God, and performing acts of worship with perfection and the presence of a heart.

It is fair to fulfill the right of beings, to respect them, not to attack them. It is a justice that leads man to peace with beings. It also includes the fulfillment of the right of people in measure and weight, as God Almighty said: **“And give full measure and weight in justice“**. And in the saying: **“And when you testify, be just”** (Al Anaam: 152). And in writing contracts: **“And let a scribe write [it] between you in justice”** (Al Baqarah: 282). And in the money: **“And those within whose wealth is a known right. For the petitioner and the deprived”** (Al Maarij: 24-25). And in testimony and the judiciary: **“when you judge between people, judge with justice”** (Al Nisa: 58). And in the right of assuming responsibility of fair treatment towards others, as peace be upon him said: “Give them their right, because God asked them about what he holds them responsible for.” It was mentioned in the justice, which guarantees the rights of a Muslim and controls his relations in the treatment of wives and children, and justice in genealogy, the Almighty saying: **“Allah has not made for a man two hearts in his interior. And He has not made your wives whom you declare unlawful your mothers. And he has not made your adopted sons your [true] sons. That is [merely] your saying by your mouths, but Allah says the truth, and He guides to the [right] way. Call them by [the names of] their fathers; it is more just in the sight of Allah”** (Al ahzab: 4-5).

Hence, if individuals were brought up to create justice, and weigh their behavior and words with the balance of justice, their hearts would reconcile, their thoughts and minds would be enlightened, and they would enjoy a state of peace. When the Messenger - peace be upon him - said: "Spread peace" He wanted to spell out the causes of peace. One of its greatest causes is the presence of justice and the absence of injustice by restoring rights to their owners and preventing their aggressors from excluding them without their people.

The same perspective can be applied to the relationship between one society and the rest of societies, where Islam is exempt from attacking the treacherous, who are pledging their fulfillment of the rights of the covenants, and He said: "Leave the peaceful ones alone", and he even urged Muslims to forgive them, and to be fair in their treatment, as he said: **"Allah does not forbid you from those who do not fight you because of religion and do not expel you from your homes - from being righteous toward them and acting justly toward them. Indeed, Allah loves those who act justly"** (Al Mumtahanah: 8).

There is no doubt that the nation of Islam adhered to justice, and did not exceed the good intention when it chose the religion of Islam, nor did it initiate in the face of violators a sword or a spear. However, when persecuted and deprived of practicing its legitimate right to call for the religion of God for the sake of reforming the land, he was authorized to triumph over those who did wrong. When Muslims spread justice in the east and west, peace prevailed, and the true saying of the Lord of Glory was fulfilled: **"We have not sent you, except as a mercy to the worlds"**.

Thus, the presence of injustice and the absence of justice lead to aggression in all its forms and at all levels. Adultery - for example –is a form of injustice because it is violation of the pure purpose of sexual relationships, which is the preservation of offspring and maintenance of honor, which is provided by the legal marriage that God commanded, according to the criteria of honesty and justice. Besides, Usury is aggression against money due to the injustice in collecting money and putting it in its wrong places. It is considered as injustice because it results in giving the money to those who do not deserve it, unlike what God Almighty required: **"And those who have in their money a known right of the needy and deprived"**.

The country that attacks another country - for example wants to subdue it, interfere in its own affairs and drain its goods, is an unjust state, ignorant of the limits of its hegemony and its spheres of influence and tilted intentionally in dealing with the destinies and rights of

others. This is just an example among others that clearly demonstrates the importance of justice in Islam. The premise is that the presence of justice and the absence of injustice always lead to peace because there is neither an oppressor or a victim.

### 3-2- Charity and patience:

In spite of the overwhelming prevalence of corruption and injustice, Muslims need patience and forgiveness rather than punishment, in order to win reward and grace, and that is the purpose of charity. Seemingly, an ignorant, arrogant, unjust would get back to righteousness and to integrity, and move from extremism to moderation and from ill intentions to peaceful ones if you patiently enlighten him by enlightening his thoughts and displacing the veil of his ignorance, and kindly arguing with him.

### 3-3- Responding to aggression:

If justice were not achieved, and injustice prevailed, and in case patience and advice did not succeed in deterring the aggressor. Then, the last undesirable option should be taken, meaning that if the peace of the individual or society was threatened, in any of his rights, the individual and society would be quick to push the aggression and put an end to the aggressor's actions even if he were a Muslim, as God Almighty said: **“And if two factions among the believers should fight, then make settlement between the two. But if one of them oppresses the other, then fight against the one that oppresses until it returns to the ordinance of Allah. And if it returns, then make settlement between them in justice and act justly. Indeed, Allah loves those who act justly”** (Al Hujurat: 9).

God made us among the Muslims who are fair, and those who call for peace, who work for it, who adhere to him, without humiliation and surrender.



## References:

- 1- **“A Muslim is one who frees Muslims from his tongue and his hand”** in Sahih Al-Bukhari, Salafi Library - Cairo, first edition in 1400 AH, on the authority of Abdullah bin Amr, hadith number: 6484.
- 2- **“Three of them have combined faith ....”** in Ahmad bin Taymiyyah, investigated by Muhammad Nasir al-Din al-Albani, Riyadh, first edition 1422 AH, pg. 197, on the authority of Ammar bin Yasser, authenticated by al-Albani.
- 3- **“You will not enter heaven until you believe...”** Muslim included it in his Sahih (1/53) No. (54) (The Book of Faith, chapter explaining that only the believers will enter Heaven).
- 4- **“Do not kill an old man, nor a child, or awoman”**It was included by Abu Dawud in his “Sunan” (2/342) No. (2614) (The Book of Jihad, a chapter on the supplication of the polytheists) and Al-Bayhaqi in “Sunan Al-Kabeer” (9/90) No. (18224) (Book of the Sir, the chapter on leaving the killing The monks, the great, and others who do not have a fight in it) and Ibn Abi Shaybah in his “Musannaf” (17/54) number: (33790) (The Book of Life: Whoever forbids killing him in a house of war).
- 5- **”Do not betray, do not exaggerate, do not mutilate, do not kill the newborns, or the religious men”** Al-Bayhaqi included it in his “Sunan al-Kabeer” (9/90) with No. (18225) (Book of the Sirs, chapter on leaving the killing of monks, al-Kabir and others) and Ahmad in his Musnad (2/663) No. (2772) ( The Musnad of Bani Hashim, may God be pleased with them, the Musnad of Abdullah bin Abbas bin Abdul Muttalib, may God be pleased with him, on the authority of the Prophet, may God bless him and grant him peace).



**La raison arabo-musulmane:**  
**Une conceptualisation de *Mohamed Abed AL Jabri***

*Arab-Muslim mind: A conceptualisation by Mohamed  
Abed Al Jabri*

Hdyli Jihane

**Facultés des lettres et sciences  
humaines  
Rabat - Maroc**

[enahij83@gmail.com](mailto:enahij83@gmail.com)



## La raison arabo–musulmane: Une conceptualisation de *Mohamed Abed AL Jabri*,

Hdyli Jihane

### Résumé:

L'intention générale d'Abed Al Jabri est une réhabilitation du patrimoine, en refondant l'histoire du savoir arabo-musulman et ainsi désacraliser ces concepts. Son analyse critique s'appuie sur une 'épistémè moderne' selon une terminologie de Foucault et place sa démarche dans le cadre théorique des sciences de l'homme et de la société, privilégiant ainsi le recours à l'histoire, la sémiologie, et plus important encore l'épistémologie. Ce cadre théorique lui fournit les outils méthodologiques et les concepts opératoires de son analyse critique, cette déconstruction pour ainsi dire du patrimoine, vise nécessairement le dévoilement des dérives par rapport à des énoncés sacralisés, qui manifestaient depuis l'époque de la codification la sclérose. Abed Al Jabri mènera un combat politique jusqu'à ces derniers jours pour instituer une nouvelle idéologie caractérisée par l'exhumation de l'universalisme de la raison arabe.

En conséquence l'analyse épistémologique suivra trois temps méthodologiques selon une dialectique de Bachelard:

1. Cerner les obstacles épistémologiques: décoder les champs cognitifs de la raison arabe.
2. adopter une rupture avec ces obstacles: rupture avec l'idéologisation du patrimoine, le *fiqh*, etc.
3. Opter pour une récurrence épistémologique: refonder le patrimoine sur des axiomes.

Quant à notre but, c'est d'initier le lecteur à une pensée aussi complexe que pertinente, dans la mesure où la philosophie d'Abed Al Jabri est d'une profondeur qui acquiert une connaissance fine de l'épistémologie moderne, par conséquent notre examen sera non exhaustive exhaustif en ciblant la première étape de son analyse critique, à savoir, "la structure", autrement dit, comment on a érigé les fondations cognitives qui dérivent la logique et le raisonnement d'al- 'aql al- 'arabî.

En effet, la raison arabe se structure selon trois champs typologiques: où la raison théorique pure et la raison politique représentent un pouvoir corrompu qui se voit renforcer par une éthique du pouvoir pour devenir "l'éthique de l'obéissance" (tâ'a).

AL Jabri démontre ainsi que le sens immuable unique a été construit selon des strates d'interprétation perméables aux influences du pouvoir des différents écoles du *fiqh*.

**Mots clés:** Epistémologie-AL Jabri-Raison- raison pure-raison politique- raison éthique-*fiqh- turath-*

## Abstract:

Abed Al Jabri's general intention is to rehabilitate heritage by recasting the history of Arab-Muslim knowledge and thus desacralise these concepts. His critical analysis is based on a 'modern episteme' according to Foucault's terminology and places his approach within the theoretical framework of the sciences of man and society, thus favouring recourse to history, semiology and, more importantly, epistemology. This theoretical framework provides him with the methodological tools and operational concepts for his critical analysis, this deconstruction, so to speak, of heritage, necessarily aims to unveil the drifts concerning sacralised statements, which have manifested sclerosis since the time of codification. Abed Al Jabri led a political struggle until the last few days to establish a new ideology characterised by the exhumation of the universalism of Arab reason.

Consequently, the epistemological analysis will follow three methodological steps according to the dialectic of Bachelard:

1. Identify the epistemological obstacles: decode the cognitive fields of Arab reason.
2. Adopt a break with these obstacles: break with the ideologisation of heritage, the fiqh, etc.
3. Opting for an epistemological recurrence: refounding heritage on universal axioms. As for our goal, it will be to introduce the reader to a thought that is as complex as it is relevant, insofar as Abed Al Jabri's philosophy is of a depth that acquires a fine knowledge of modern epistemology, therefore our examination will be non-exhaustive by targeting the first stage of his critical analysis, namely, "the structure", in other words, how the cognitive foundations that a priori derive the logic and reasoning of al-'aql al-'arabi have been erected. Indeed, Arab reason is structured according to three typological fields: pure theoretical reason and political reason represent a corrupted power, which is reinforced by an ethic of power to become the "ethic of obedience" (tâ'a).

AL Jabri thus demonstrates that the single unchanging meaning has been constructed according to layers of interpretation permeable to the influences of the power of the different schools of Fiqh.

**Key words:** Epistemology - AL Jabri-Mind - pure Mind - political Mind - ethical Mind-Fiqh – turath.

*«La raison arabe est un esprit qui traite plutôt avec les mots qu’avec des concepts et ne privilégie qu’une réflexion à travers un fondement. Ce fondement porte en lui le pouvoir des ancêtres (salaf) aussi bien dans ses termes que dans sa sémiotique. Le mécanisme de cette raison, réside dans l’acquisition des connaissances, et non dans leur production, c’est ce qu’on nomme al moqâraba (l’analogie indicative [qiâsbayâni]) et al moumâthala (l’analogie gnostique [qiâs 'irfâni]) qui se base sur la contingence (tajwiz) comme principe et comme règle générale et qui fonde sa méthode de pensée et sa vision du monde»*

Abed Al Jabri

## 1–Introduction:

Dans sa critique de la raison arabo-musulmane, Al Jabri propose trois ordres cognitifs qui déterminent le savoir arabo-musulman ayant émergé à l'époque de la Codification ('AslAttadwine) pendant les VIII<sup>ème</sup> et IX<sup>ème</sup> siècles. À l'époque, presque toutes les bases des sciences arabo-musulmanes ont été remises en question, modifiées, précisées et transcrites. L'ensemble des données de ce savoir peut être évalué suivant des ordres qui concernent les champs linguistique, théologique, doctrinal et gnostique. Quant à la raison politique arabe, elle ferait l'objet d'une autre étude et serait soumise à la critique jabrienne selon d'autres normes, de même que la raison éthique qui est soumise, elle aussi, à une autre typologie d'un autre ordre. On va procéder à mettre en relief la conception de ces ordres qui structurent la raison arabe.

## 2–La Raison pure:

Pour Al Jabri, la raison arabo-musulmane est structurée selon trois concepts clés: Al Bayân ("l'indication»), Al 'Irfân («la gnose») et Al Borhân («la démonstration»).

D'abord, en parlant d'Al Bayân, c'est une raison qui comprend un ensemble de sciences englobant la linguistique ('ilm al lougha), la loi première (Al Fiqh) et la théologie dialectique (Al

Kalâm)<sup>1</sup>. Ces branches du savoir musulman trouvent leurs fondements dans le texte coranique et dans les dires et les faits du prophète (Hadîths). Elles s'insèrent autour du texte sacré sans aucune critique et se contentent seulement de l'interpréter. Al Jabri constate qu' (Al fiqh) occupe une place centrale dans les fondements de la raison arabe et stipule que cette place est similaire à celle occupée par les mathématiques dans la civilisation occidentale, caractérisée par le cartésianisme. Bref, «l'indication» essaie d'interpréter le texte dans le contexte paradigmatique de l'époque du prophète et ses compagnons ('Asr Assalaf Assaleh), en gardant les mêmes dimensions épistémologiques,

Al Jabri estime que la raison arabe a évolué dans les sciences relatives à cet ordre et ajoute que ses dernières constituent ce qu'il appelle «le miracle arabe»<sup>2</sup>. Par ailleurs, Al Jabri précise que ces sciences (Fiqh, Kalâm et grammaire) sont arrivées à leur stade de maturation au début même de leur élaboration (à l'époque de la Codification) et c'est pourquoi la raison arabe est restée figée à cette période<sup>3</sup>. Ceci explique l'importance de la tradition dans la pensée arabo-musulmane contemporaine et la difficulté qu'éprouve cette dernière pour rompre, ou au contraire, pour se concilier avec son passé, ce qui engendre l'obstacle épistémologique. Ceci est dû, principalement à l'objet même des sciences de «l'Indication», c'est-à-dire le Texte (norme linguistique pour la grammaire et la langue, et norme religieuse pour le fiqh et le kalam). Al Jabri ajoute qu'une fois la période de la Codification s'est achevée, les sciences de "l'Indication" entrent dans une phase de stagnation caractérisée par la répétition<sup>4</sup> qui s'est prolongée jusqu'à l'époque actuelle.

Que ce soit dans le Fiqh ou dans la grammaire, ce sont toujours les mêmes idées et principes qui se répètent, sans tenir compte de l'évolution du monde. Al 'Irfân, à l'opposé du premier ordre, trouve ses fondements théoriques dans la théosophie hermétique et essaie

---

1- Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al- 'aql al- 'arabî:dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal-ma 'rifa fi althaqâfa al- 'arabiyya [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, al markâz at-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 21Ème édition, 1991, p.13.

2- Al Jabri, Mohamed Abed, takwîn al-'aql al-'arabî. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth; Casablanca, al markâz at-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 4 lème édition, 1991, p. 80.

3- Ibid., p. 339.

4- Ibid., p. 343.

d'interpréter le texte sacré pour en extraire un «senssous jacent» (Bâtin)<sup>1</sup>. Elle est l'ossature fondamentale de la culture soufie et chiite en islam<sup>2</sup>. D'après Al Jabri, «la gnose» est un système épistémologique d'acquisition de la connaissance et une vision du monde ainsi qu'une position par rapport à ce dernier. L'origine de cet ordre est étrangère au paradigme arabo-musulman. «La gnose» provient des cultures arabes de la période antéislamique qui étaient présentes dans l'espace du Moyen-Orient (surtout de l'Égypte, la Syrie, la Palestine et l'Irak)<sup>3</sup>. Al Jabri constate que la gnose, en tant que théorie et système de représentation du monde, est une prosternation de la structure générale des cultures anciennes, où la magie et les explications en termes de forces surnaturelles (et non en termes de la science) en constituent le fondement: «C'est une position irrationnelle, qui écarte le monde et fait du "moi" gnostique et "connaisseur" la seule vérité existante»<sup>4</sup>.

Ainsi, la connaissance gnostique provient de Dieu directement, elle transcende en conséquence de l'espace et du temps. Par ailleurs, Al Jabri ajoute que cet ordre, qui a régné pendant des siècles dans la culture arabe savante, a beaucoup altéré la pensée, voire toute la civilisation arabo-musulmane. Cette dernière est entrée dans un état de sclérose lorsque de célèbres penseurs (notamment Al Ghazali, 1058-1111) ont articulé leurs pensées au sein de cet ordre. Dans cette perspective, le «salut» de la pensée arabo-musulmane ne peut venir qu'à travers une négation totale de la gnose et de l'irrationnel dans cette culture. En effet, on ne peut effectuer une renaissance qu'en rejetant la vision superstitieuse et irrationnelle qui est celle de la gnose<sup>5</sup>.

Quant à Al Borhân, elle correspond aux «sciences arabes de la démonstration» qui sont nées avec le philosophe al-Fârâbî (872-950) et de l'école philosophique de Bagdad

---

1- Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al-'aql al-'arabî:dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi althaqâfa al-'arabiyya [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., p. 272.

2- Ibid., p. 371.

3- Al Jabri, Mohamed Abed, takwîn al-'aql al-'arabî. [La genèse de la raison arabe], op. cit., pp. 162-175.

4- Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al-'aql al-'arabî:dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi althaqâfa al-'arabiyya [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., p. 379.

5- Al Jabri, Mohamed Abed, takwîn al-'aql al-'arabî. [La genèse de la raison arabe], op. cit., p. 343.

subséquente<sup>1</sup>. Cet ordre fut transmis ensuite au Maghreb et à l'Andalousie avec Avempace/Ibn Badja (v 1095-1139), Averroès/Ibn Rushd (1126-1198) et puis Ibn Khaldoun (1331-1406)<sup>2</sup>. Il faut savoir qu'AlJabri exclut le philosophe et médecin musulman Avicenne/Ibn Sina (980-1037) de la sphère rationnelle de l'ordre de la «Démonstration»<sup>3</sup>. Il considère qu'Avicenne est le précurseur de la léthargie de la pensée arabe qui a contribué à l'édification d'une irrationalité incurable dans la pensée arabo-musulmane<sup>4</sup>. En outre, Al Jabri attribue toute la philosophie avicennienne orientale à la conscience idéologique et nationaliste persane vaincue par des tribus arabes sous la bannière de l'Islam<sup>5</sup>. Par ailleurs, dans le projet jabrien, l'ordre «démonstrationnel» trouve ses racines dans le système aristotélicien mis en place dans le paradigme grec. Toutefois, comme le précise Al Jabri, la culture savante arabe avait moins besoin de ce système que le monde occidental (logique et science) parce que le pouvoir référentiel cognitif musulman avait ses propres mécanismes et sa raison «indicationnelle».

Al Jabri ajoute que le système aristotélicien a été introduit dans la culture arabo-musulmane, non pour une éventuelle constitution de la pensée religieuse, mais pour une instrumentalisation des mécanismes de la pensée aristotélicienne en vue de combattre l'irrationnel de l'ordre de la gnose. Or, cette raison arabo-musulmane n'est pas homogène ;son articulation autour des trois ordres de connaissance a provoqué un choc, ce qui a abouti au déclin de la raison démonstrative, et ce, dès l'époque de la décadence islamique jusqu'à l'ère moderne. Cette raison arabo-musulmane fut soumise à trois pouvoirs: le pouvoir du terme (lafz) comme système de discours qui structure la raison<sup>6</sup>, le pouvoir du fondement (asl) (celui du salaf ou celui de Dieu à travers les combattants mystiques ou les imams chiites infaillibles, comme source de connaissance), et le pouvoir de la contingence (tajwiz), (qui ne laisse

---

1- Ibid., p. 236, et pour plus de détails voire Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al-'aql al-'arabî:dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya, op. cit., pp. 418-445.

2- Al Jabri, Mohamed Abed, al-turâthwa al-hadâtha [tradition et modernité], Beyrouth, Casablanca. Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1991, pp. 201-215.

3- Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al-'aql al-'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzumal-ma'rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya, op. cit., pp. 454-476

4- Al Jabri, Mohamed Abed, nahnuwa al-turâth, op. cit., p. 100.

5- Ibid., pp. 157-158.

6- Al Jabri, Mohamed Abed, binyat al-'aql al-'arabî, op. cit., p. 560.

aucune place au principe de la causalité, ce qui ouvre la porte au miraculeux comme dans l'ordre de la gnose<sup>1</sup>).

Al Jabri résume cet état de cette raison ainsi: "La raison arabe est une raison qui traite avec les mots plus que les concepts, et ne pense qu'à travers un fondement et sous sa direction. Ce fondement porte en lui le pouvoir des ancêtres (salaf), soit dans ses termes ou dans son sens. Le mécanisme de cette raison, dans l'acquisition des connaissances, non dans sa production, est al moqâraba (l'analogie indicative [qiâsbayâni]) et al moumâthala (l'analogie gnostique [qiâs 'irfâni]) et dans cela, il se base sur la contingence (tajwiz), comme principe et comme règle générale, qui fonde sa méthode de pensée et sa vision du monde"<sup>2</sup>.

Au demeurant, les trois ordres élaborés par Al Jabri lui ont permis d'établir plusieurs résultats, très contestés par d'autres penseurs arabes contemporains<sup>3</sup>. En effet, Al Jabri estime que si la civilisation grecque est philosophique, la civilisation occidentale, quant à elle, est scientifique et technique, tandis que la civilisation arabo-musulmane est une civilisation fonder du Fiqh, vu l'importance de l'ordre indicationnel dans la culture arabe savante<sup>4</sup>. Mais la thèse jabrienne la plus controversée de sa critique de la raison arabe reste la coupure épistémologique qu'il a opérée symboliquement entre le Mashrek (Orient arabe) et le Maghreb (Occident arabe) en estimant que ce dernier est rationnel grâce à la philosophie andalouse et surtout Averroès. Paradoxalement, le Mashrek demeure gnostique à cause de la philosophie avicennienne d'origine néoplatonicienne et aussi à cause de la philosophie d'Al Ghazali et de sa position négative envers la philosophie et les mathématiques<sup>5</sup>.

### 3–La Raison politique:

Dans le troisième volume de sa Critique de la Raison Arabe, Al Jabridonne, par ailleurs, une autre lecture de l'histoire politique de l'Islam. Ainsi, il stipule que la pratique politique ne relève pas totalement du religieux, mais d'autres normes ont aussi conditionné le champ

1- Ibid., p. 561.

2- Ibid., p. 564.

3- Voir la troisième partie de ce chapitre.

4- Al Jabri, Mohamed Abed, takwîn al- 'aql al- 'arabî. [La genèse de la raison arabe], op. cit., p. 393.

5- Al Jabri, Mohamed Abed, Binyat al- 'aql al- 'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum al-ma' rifa fi althaqâfa al- 'arabiyya [La structure de la raison arabe : étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], op. cit., pp. 490-491. Ce qui a été critiqué par Tarabishi, voir la troisième partie de ce chapitre



politique islamique, et on peut les déceler dans l'histoire arabo-musulmane. Ainsi depuis l'avènement de l'Islam, le fait politique avait obéi à trois déterminants essentiels: la Tribu (Qabila), le Butin (Ghanima) et le Dogme ('Aqida). Il est à noter, comme le signale Al Jabri, que la raison politique arabe reste toujours dominée (d'une façon ou d'une autre) par ses trois déterminants. Le déterminant de la Tribu correspond chez Al Jabri à la solidarité tribale ('asabiya), telle que nommée par Ibn Khaldoun ou encore à la "parenté" nommée par les anthropologues dans leurs études des sociétés primitives.

Cette conjonction prend alors une dimension "à la fois psychologique et sociale" <sup>1</sup>. Par ailleurs, Al Jabri introduit un autre élément dans son analyse de la raison politique arabo-musulmane: la conjonction économique, le Butin, qui renvoie soit à la distribution des biens gagnés après une conquête, soit à l'argent collecté de l'aumône (Al Zakat), soit au Tribut (Al Kharaj) que le vainqueur impose au vaincu après une guerre<sup>2</sup>. Le Butin est ainsi "la pierre angulaire de la société tribale"<sup>3</sup> et le seul lien matériel qui garantit l'appartenance d'une tribu à l'islam ou l'acceptation de cette religion comme garante de la sécurité de la tribu, comme le faisait toute tribu d'Arabie devenue puissante. Si Mahomet a constitué sa communauté de fidèles sur la base d'un seul dogme (la foi issue des principes qu'il a prêchés auprès de sa tribu Qoraïch). Il est néanmoins certain que l'appartenance tribale a joué un rôle important (positif ou négatif) dans la pratique politique de l'époque. En effet, Mahomet, lui-même, a bénéficié du support tribal de Qoraïch pour former son État mahométan, après plusieurs guerres contre sa propre tribu. Donc, l'esprit du clan fut un moteur primordial dans la formation des alliances en quête du pouvoir. Ainsi, même la théorie du Califat, élaborée plusieurs années après la mort du prophète, n'a pas échappé à ce déterminant clanique. Ce dernier est considéré par Al Jabri comme la structure de tout enjeu politique et social.

Le troisième déterminant est le Dogme. Pour Al Jabri, il ne correspond ni à une religion révélée, ni à une idéologie positive, mais c'est plutôt à "l'effet que l'une ou l'autre peuvent avoir

---

1- Al Jabri, Mohammed Abed, *La raison politique en islam, hier et aujourd'hui*, Paris, La Découverte, "Textes à l'appui/islam et société", 2007, p. 31. Dans cette section, on utilise la traduction française de l'ouvrage, puisqu'elle est disponible.

2- Ibid., pp. 31-32.

3- Ibid., p. 74.

sur le plan de la croyance et de l'endoctrinement»<sup>1</sup>. Al Jabri précise que l'Islam, pour continuer à se répandre à l'époque, avait besoin d'un État. Celui-ci ne pourrait pas résister seulement par le seul déterminant religieux "le Dogme". Al Jabri cite à ce propos le calife Moua'wia Ibn Abi Souflane, fondateur de la dynastie des Omeyyades (661-750), qui, grâce à sa bonne gestion des affaires de l'État, une meilleure distribution des biens et un fonctionnement administratif, plutôt séculier, a fait que l'État musulman s'est érigé en tant que puissance invincible de l'époque. Ainsi, le pouvoir en Islam est loin d'être purement religieux et toutes les tentatives actuelles d'exclure les deux autres déterminants (la Tribu et le Butin) relèvent de la nostalgie et de l'illusion.

#### 4–La raison éthique:

Dans sa critique de l'approche éthique de la Raison arabo-musulmane<sup>2</sup>, Al Jabri pénètre dans un domaine peu exploré par la culture savante arabo-musulmane. Un domaine qui ne contient ni "critique et analyse des systèmes de valeurs dans la culture arabo-musulmane [...], ni d'ouvrages d'histoire de la pensée éthique arabe"<sup>3</sup>. En fait, Al Jabri propose une autre typologie pour l'étude de l'éthique dans la culture arabo-musulmane. Les systèmes de valeurs dans la culture arabo-musulmane sont dus à l'héritage perse ou "l'éthique de l'obéissance" (tâ'a), à l'héritage grec ou «l'éthique du bonheur» (sa'âda), à l'héritage soufie ou l' «éthique de l'extinction» (fanaâ), à l'héritage arabe ou l'«éthique de la virilité ou sens de l'honneur» (mouroû'a), à l'héritage islamique ou "l'éthique religieuse».

De ce fait, Al Jabri n'a pas pris en considération l'héritage chrétien comme partie essentielle de l'éthique musulmane, d'autant que les premiers musulmans étaient en contact direct avec les chrétiens d'Arabie. Cependant, Al Jabri fonde sa démarche d'analyse sur deux principes: Premièrement, il appelle à la Raison éthique, une raison collective et non individuelle, "en tant

1- Ibid., p. 32.

2- Al Jabri, Mohammed Abed, Al- 'aql al-akhlâqî al- 'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum alqîyam fi althaqâfa al- 'arabiyya [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markâz At-thaqâfî al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 2001, 640 pages.

3- Ibid., p. 8.

que système de valeurs qui guide le comportement groupal intellectuel, spirituel et mental.”<sup>1</sup>. Autrement dit, c'est une raison «générale» qui permet de déterminer ce qu'on doit faire. Deuxièmement, il traite chacun des systèmes de valeurs comme un vecteur de comportement collectif à part entière et comme un système de valeurs morales utiles à la politique, conçu comme le dirigeant du groupe: un groupe qui pourrait être soit l'État, un mouvement d'opposition au pouvoir en place, ou encore un groupe religieux ou mystique. Al Jabri les identifie comme des “groupes éthiques”<sup>2</sup>. En outre, Al Jabri opte non pas pour l'éthique vécue ou expérimentée mais pour l'éthique produite dans la culture arabo-musulmane savante. Dans cette perspective, Al Jabri ne mène pas des recherches anthropologiques, sociologiques ou psychologiques mais produit plutôt une analyse historico-critique au niveau de la culture savante dans le but d'écrire une histoire de la pensée éthique<sup>3</sup>. Ainsi, on pourra ouvrir la porte à la critique de cette pensée qui dispose des valeurs négatives qui affectent encore le comportement et structurent les visions arabo-musulmanes actuelles.

Mais qu'en est-il de l'héritage pluriel au plan éthique ? D'abord, Al Jabri précise que l'«éthique de l'obéissance» était absente dans l'héritage arabe et présente plutôt dans l'héritage persan. La présence de cet aspect de l'héritage perse dans la culture arabo-musulmane est précurseur d'une manière ou d'une autre de la formation des systèmes de valeur dans la culture arabe. Ce discours de l'obéissance a trouvé sa prolifération dans de nombreux textes d'origine perse et a été repris par les historiens arabo-musulmans. Tous ces textes s'articulent autour de deux relations principales: celle qui existe entre la religion et la monarchie (ce qu'allait traduire l'adage “la religion et le roi sont des jumeaux»), et celle existant entre l'obéissance et la justice (où l'obéissance au sultan fait partie de l'obéissance à Dieu<sup>4</sup>). Al-Jabri défend l'idée que la culture arabo-musulmane depuis l'islam originel ne connaissait pas de système d'éthique basé sur l'obéissance.

---

1- Al Jabri, Mohammed Abed, *al- 'aql al-akhlâqî al- 'arabî : dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum alqîyam fi althaqâfa al- 'arabiyya* [La raison éthique arabe : étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], op. cit., p. 24.

2- Ibid., p. 24.

3- Ibid., p. 428.

4- Ibid., p. 153.

L'obéissance inconditionnelle est hissée au rang du rapport au divin, et l'obéissance au roi c'est l'obéissance à Dieu. Cette forme d'obéissance a donné une priorité absolue de l'obéi sur l'obéissant. Le roi est devenu un Dieu et ses sujets sont devenus des esclaves, qui ne trouvent le bonheur que dans son adoration.

Du point de vue d'Al-Jabri, il y a une séparation sur le plan éthique entre la tradition persane et la tradition grecque. Si la morale de l'obéissance dans le patrimoine perse a été associée à la politique, l'éthique chez les Grecs est historiquement liée à la philosophie, dans le but de construire une vision de l'univers, et non seulement du strict empire. Après cette distinction, Al Jabri traite de l'adoption de l'héritage grec par la Tradition islamique. La grande aporie qu'Al Jabri met en évidence est celle que l'héritage grec, qui était en concurrence avec l'héritage perse, ne tarde pas à tendre vers une réconciliation avec ce dernier jusqu'à la confusion entre les deux héritages, sous la plume de Miskawayh (932-1030) et de son contemporain le philosophe Abou Al Hassan Al'Amiri (mort en 992). Cette aporie est manifeste dans l'adoption de la morale du bonheur au niveau du discours et face à l'hégémonie des valeurs khosrôïennes sur les producteurs de ce discours qui sont les intellectuels des muqabasat («conversations»), comme Miskawayh et al-Tawhidi (922-1023). En vertu de cette logique, cette confusion a pour conséquence inévitable la superposition des deux valeurs principales: le bonheur et la tyrannie. Plus tard, la littérature éthico-politique arabo-musulmane, initiée à la tradition grecque, a exclu l'existence du bonheur chez l'être humain dans le bas-monde, soit en le transportant à la vie de l'au-delà, soit en le reliant au bas-monde du modèle d'Ardashîr: le despote juste, gardien et garant de la religion.

Al Jabri avait déjà exprimé son point de vue sur l'héritage soufi en soulignant principalement que «le Kashf (dévoilement) gnostique ne dépasse pas la raison, comme le prétendent les gnostiques, mais il est plutôt le plus bas niveau de l'efficacité rationnelle»<sup>1</sup>. Al Jabri pense que l'héritage mystique, vecteur de la raison démissionnaire arabo-musulmane, était à son apogée quand la culture arabo-musulmane était prospère pendant l'ère de la Codification. Mais le dilemme présenté par cette lecture jabrienne est de savoir comment l'islam, tout en prônant des valeurs positives à la vie, peut-il accepter une éthique de l'extinction (al-fanaâ), comme elle est recommandée par l'héritage soufi ?

---

1- Al Jabri, Mohamed Abed, binyatal-'aqlal-'arabî, op. cit., p. 378.

Al Jabri attribue l'éthique de l'extinction à l'héritage soufi, qui fonde, lui aussi, le principe de l'obéissance à la relation fondamentale du disciple (mourid) à son maître (cheikh). Cette relation est considérée par Al Jabri comme mutante à la culture arabe et à l'islam en général. En effet, l'idée de l'extinction ne concorde pas avec le dogme de l'Unicité, tel que déterminé par le Coran. Al Jabri estime que la mystique musulmane a été introduite dans la culture arabo-musulmane par l'héritage grec à travers les écoles néoplatoniciennes d'Alexandrie (en Égypte), d'Antioche (en Turquie) et d'Apamée (en Syrie), et en attribue la propagation à l'héritage perse. En fait, Al Jabri impute à cet héritage tous les maux et les malheurs du déclin de la raison arabo-musulmane. D'une part, il y a un système étatique arabo-musulman sunnite qui a bénéficié de l'introduction de l'éthique de l'obéissance (ayant servi aux rois perses) et d'autre part, se trouvent les mouvements d'opposition passifs face à l'État sunnite, surtout les soufis, qui ont utilisé l'éthique de l'extinction et d'autres morales gnostiques pour tourner le dos à la politique et à la vie (argent, participation à l'armée), et ce, afin de nuire au mécanisme étatique, qui avait besoin d'hommes et d'argent<sup>1</sup>.

En fait, l'héritage perse est responsable de la propagation du chiisme et du soufisme dans la culture arabo-musulmane. Ce sont là, les deux éléments externes de l'héritage musulman dans sa forme arabe proprement dite. Dans son analyse de l'héritage arabe "pur"<sup>2</sup>, Al Jabri met en valeur la virilité ou le sens de l'honneur (mouroû'a) comme expression centrale de ce patrimoine. Cette forme d'éthique est présente comme valeur sociale depuis l'époque préislamique jusqu'à aujourd'hui, en particulier, pendant la période omeyyade à part l'expansion des valeurs de l'héritage perse dans la culture arabo-musulmane, (que ce soit sous son impact, ou comme en réaction contre lui). Dans sa recherche, Al Jabri pense que seules la prose et la poésie constituent le corpus fondateur de l'éthique dans l'héritage arabe. Pour des fins méthodologiques, il fait une distinction entre trois catégories de sources. Mais, au-delà de la validité de ces sources, dont la vérification ne figure pas parmi ses priorités, Al Jabri<sup>3</sup> avance que l'essentiel est de mettre en évidence la présence et l'impact de ces valeurs

---

1- Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aqlal-akhlâqial-'arabî*, op. cit., p. 431.

2- Al Jabri ajoute l'adjectif pur (khalis), pour différencier cet héritage de celui musulman.

3- En fait Al Jabri évite ici d'entamer un long débat qui a pris naissance avec l'ouvrage "de la poésie préislamique" de l'écrivain égyptien Taha Hussein en 1926. Hussein y postule que cette poésie est pour la plupart, apocryphe. Il soutient que plusieurs poèmes ont été composés vers le 8<sup>ème</sup> siècle et attribués aux poètes de la période préislamique, qui étaient, et qui sont toujours, la fierté de la littérature arabe. L'un de ses

portées par l'héritage de l'époque préislamique dans la raison arabe et qui a pris naissance dans la foulée du vaste mouvement culturel à l'époque de la Codification.

Pour Al Jabri, la mouroû'a appartient à l'éthique sociale. C'est un comportement social basé sur le respect de ce qui est souhaitable par la société. Al Jabri conclut que c'est "l'autorité du groupe qui décide dans la question de la mouroû'a, et non celle de la raison". Dans les faits, Al Jabri définit la mouroû'a comme valeur primordiale de l'éthique de l'aristocratie tribale arabe. Ce qui est frappant chez Al Jabri, c'est qu'il définit la mouroû'a comme une vertu essentiellement arabe, jusqu'à en faire une vertu qui traverse l'histoire arabo-musulmane depuis les omeyyades jusqu'à aujourd'hui. S'appuyant ainsi sur un autre auteur contemporain<sup>1</sup>. Al Jabri fait le lien entre le retour à l'éthique de la mouroû'a et la réalisation de la cité vertueuse arabo-musulmane. Ce qui est évident, c'est qu'Al Jabri opte pour un retour à l'éthique de la mouroû'a, essentiellement dans la sphère politique.

## 5–Conclusion:

On peut à l'issue de cette étude conclure qu'il existe trois idées majeures de l'analyse critique d'Al Jabri, en sachant que la récurrence épistémologique s'incarnerait dans le retour à l'éthique de la mouroû'a. Ainsi, l'appel à la rupture totale avec le Turâth est une réflexion «non scientifique et non historique»<sup>2</sup>. En fait, cette critique assez sévère envers l'approche laarouiste se définit, elle-même, comme historiciste. La coupure jabrienne n'est pas une rupture avec le Turâth mais plutôt avec un genre de relation entretenu avec le Turâth, une rupture qui changera les Arabo-musulmans «d'êtres-appartenant-au-Turâth à des êtres-avec-un-Turâth, c'est-à-dire des personnes, dont le Turâth constitue l'un des composants. Un composant commun d'une personnalité plus globale, celle de l'Umma, maîtresse de ce Turâth»<sup>3</sup>. Ainsi, en s'attachant à perdurer, le lien aboutira systématiquement à la réalisation

---

compositeurs fut Hammad Ar-Rawiya (713-771), qui était aussi le contemporain et le rival d'Al Mufaddal AdDâbi, utilisé par Al Jabri dans son corpus. Pour plus de détails sur la poésie arabe apocryphe de Hammad ArRawiya, voir Hussein, Taha, *fi chi'r al-jahilî [De la poésie préislamique]*, Le Caire, Dar al-kotob al misryia, 1926, pp. 118-124.

1- Al Jabri, Mohammed Abed, *al-'aqlal-akhlâqîal-'arabî*, op. cit., p. 532.

2- Al Jabri, Mohamed Abed, *nahnuwa al-turâth. qirâ'âtmu'âsira fi turâthinâ al-falsafî [Nous et notre tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique]*, Beyrouth; Casablanca, Al markâz At- thaqâfi-al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 6ème édition 1993, p. 20.

3- Ibid., p.21.

de la cité vertueuse arabo-musulmane. Autrement dit, Al Jabri instaure nettement une idéologie du retour à l'éthique de la mouroû'a, essentiellement dans la sphère politique, en dépit du gnosticisme d'al Mashrek, conséquence de la philosophie avicennienne d'origine néoplatonicienne et aussi celle d'Al Ghazali et sa position négative envers la philosophie et les mathématiques. Enfin, on sait avec Al jabri que le pouvoir en Islam est loin d'être purement religieux et toutes les tentatives actuelles d'exclure les deux autres déterminants (la Tribu et le Butin) relèvent de la nostalgie et de l'illusion.



## Bibliographie:

- 1- Al Jabri, Mohammed Abed, al-turâthwa al-hadâtha [tradition et modernité], Beyrouth, Casablanca. Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1991.
- 2- Al Jabri, Mohammed Abed, binyat al-'aql al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum ai ma' rifa fi al-thaqâfa al-'arabiyya [La structure de la raison arabe: étude analytique et critique des ordres cognitifs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 2lème édition, 1991.
- 3- Al Jabri, Mohammed Abed, Introduction à la critique de la raison arabe (Editions La Découverte, Paris, 1994.
- 4- Al Jabri, Mohammed Abed La raison politique en islam, hier et aujourd'hui, Paris, La Découverte, «Textes à l'appui/islam et société», 2007. Al Jabri, Mohammed Abed Nahnuwa al-turâth. Qirâ'âtmu'âsira fi turâthinâ al-falsafî [Nous et notre tradition. Lectures contemporaines de notre tradition philosophique], Beyrouth; Casablanca, al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 6lème édition 1993.
- 5- Al Jabri, Mohammed Abed Takwîn al-'aql al-'arabî. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth; Casablanca, al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 4lème édition, 1991.
- 6- Al Jabri, Mohammed Abed, Al-'aql al-akhlâqî al-'arabî: dirâsa tahlîliyya naqdiyya li-nuzum alqîyam fi althaqâfa al-'arabiyya [La raison éthique arabe: étude analytique et critique des systèmes de valeurs dans la culture arabe], Beyrouth, Casablanca, Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 2001.
- 7- Al Jabri, Mohammed Abed, La raison politique en islam, hier et aujourd'hui, Paris, La Découverte, «Textes à l'appui/islam et société», 2007. Dans cette section, on utilise la traduction française de l'ouvrage, puisqu'elle est disponible.
- 8- Al Jabri, Mohamed Abed, al-turâthwa al-hadâtha [tradition et modernité], Beyrouth, Casablanca. Al markâz At-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 1991.
- 9- Al Jabri, Mohamed Abed, takwîn al-'aql al-'arabî. [La genèse de la raison arabe], Beyrouth; Casablanca, al markâz at-thaqâfi al-'arabî [Le Centre Culturel Arabe], 4 lème édition.